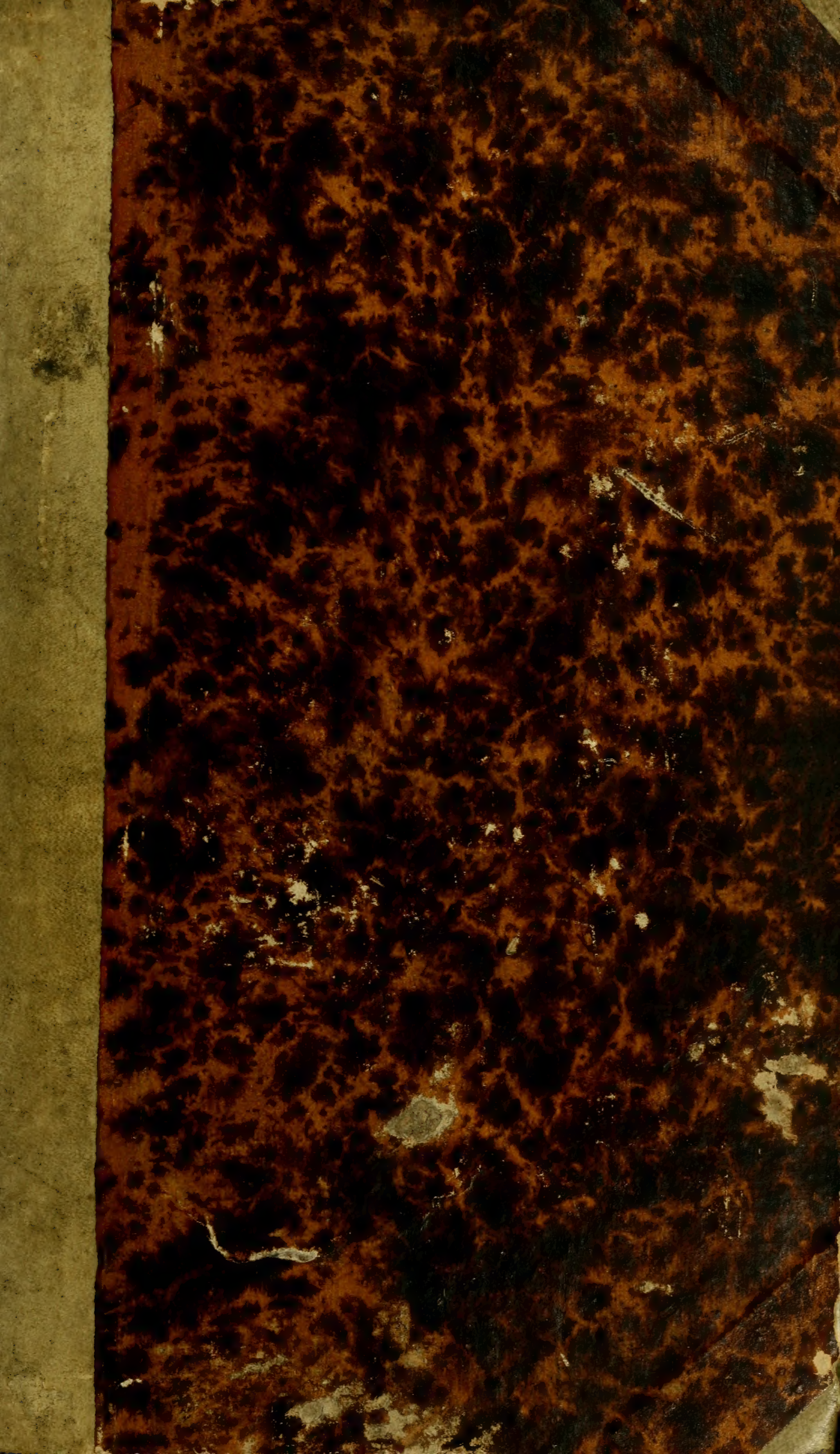



ST. JOACHIM'S COMMUNITY
"COR. UNUM ET
ANIMA UNA"
DETROIT, MICH.

ETHICA ET IUS NATURAE

INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE

MATTHAEI LIBERATORE

SOCIETATIS IESU.

EDITIO DECIMA

NOVIS CURIS EMENDATA ET AUCTA

VOL. III.

ETHICA ET IUS NATURAE

ROMAE
TYPIS CIVILITATIS CATHOLICAE
1857.

Non v' accorgete voi che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla,
Che vola alla giustizia senza schermi?

DANTE, *Inf.* cant. 26.

PRAEFATIO



Duobus ordinibus tota vita hominis, prout homo est, continetur et viget; quorum alterum perspicientia veri, alterum appetitio boni suppeditat. Illa in sola scientiae adeptione versatur, haec ad virtutis exercitium aspirat; illa ad contemplationem, haec ad operationem spectat.

Hinc philosophiae partitio exoritur in speculativam *et* practicam, *prout alterutrum finem praestitutum habet, et vel intellectum vel voluntatem directe perficiendam assumit. En obiectum et materia tertiae partis Institutionum nostrarum, quibus postremo hoc volumine finem imponimus. Cum in superioribus libris Logicam et Metaphysicam explicaverimus, quae in veritatis cognitione unice versabantur; reliquum erat ut, ad instar coronidis, tractatio adiungeretur efficacitatis humanae legumque supremarum, quibus libera hominis operatio, ut bono adhaereat, temperatur. Et quoniam sub hac etiam consideratione duplex relatio homini inest, quatenus nimirum cum mundo nectitur vel physico vel humano; idcirco sequitur ut bifariam postrema haec philosophiae disquisitio dispartienda sit, in Moralem videlicet et Ius Naturae.*

At, sive unam sive alteram relationem dispiciamus, nunquam cogitatio avocanda a Deo est, a quo tamquam a supremo Principe leges omnes dimanant, quibus humana regitur operatio; et ad quem tamquam ad ultimum finem omnia, quae facimus, referuntur.

Qua in re incredibile dictu est, quantam perniciem nobilissimae huic philosophiae parti attulerint rationalistae; qui

protestantium nixi principio de omnimoda hominis independentia, *honestatem et iustitiam, sine Deo, in* autonomia *humanae voluntatis vel rationis fundandam existimarunt. Ex quo factum est ut labes, quae eorum opera iam contemplationem infecerat, actionis ambitum invaderet; et conscientiam non modo privatam, verum etiam publicam contaminaret. Semoto enim Deo, omnis bonitatis et iustitiae fonte, conceptus boni et iusti omnino corrumpitur; hac autem corruptione posita, nihil sanctum et reverendum in moribus superest. Itemque si homo, quemadmodum fit a rationalistis, ex ente* relativo *in* absolutum *transformatur; iam eius natura pervertitur et praepostero ordine repraesentatur. Quis vero non videt ex perversa rei cuiusque natura non posse, nisi perversam operationem derivari? Denique si Deus, ut supremum bonum, supremus est terminus actionis humanae, a quo voluntas directionem et legem in motibus suis mutuatur; perspicuum est hominem distractum a Deo planetae assimilari qui a solis efficientia seiunctus propriae gravitati permittitur. Profecto hic extra orbitam ad suas conficiendas revolutiones suosque describendos gyros propositam evagabitur; et non modo a proprio fine desciscet, sed etiam ceteris corporibus, quibuscum mutua relatione connectitur, perturbationem afferet.*

Quare mirum nemini videri debet, si rationalistarum doctrina non modo respectu individuorum frigidis, inconstantibus, inertibus praeceptionibus coalescit; verum etiam respectu societatis confusionem, tumultum, perduellionem generat. Id necessario consequitur ex principio antea commemorato, quod dissolvente virtute, qua pollet, nonnisi ad corruptionem adducit et interitum. Comperta in praesenti et confessa res est, socialem eversionem, quam recentes libertini tantopere liguriunt et tentant: aliud non esse quidquam nisi corollarium iuris naturalis prout a rationalistis proponitur. Ut enim hi vi principii, quod dixi, societatem abstra-

ctione solvendam et iterum solo exlegis rationis ductu ab integro fabricandam sumpserunt; sic illi in ordine non idearum sed factorum eandem spartam sibi ornandam proponunt [1].

Quae cum ita sint, si ex fructu cognoscitur arbor et ex planta semen; quisque per se facile iudicabit quantum veneni latitet in doctrina, ex qua tam pestiferi effectus proficiscuntur. Enimvero nunquam pax in societatem et ordo in vitam humanam reditura sunt, donec morum disciplina a coeno detergatur, quo rationalistae illam deturparunt. Nec satis est si adiuncta tantum aliqua aut illationes resecentur, quasi luxuriantes rami; sed omnino oportet ut falx radici admoveatur, et principia ipsa funditus convellantur. Huc intendant necesse est quotquot sincera hominis et societatis dilectione tanguntur; atque ad id pro virium mearum tenuitate operam contuli hisce elucubrandis institutionibus; quae si non omni ex parte perfectam, sanam, ut spero, et ex veris naturae principiis haustam doctrinam exhibent.

1 Audiatur hac in re doctissimus Stahl, qui de *iure naturae* a protestantium principiis derivato sic loquitur: « Il liberalismo o la rivoluzione in questo senso « è l'effetto di quegli stessi principii, ne'quali si fonda il *Diritto naturale*. Questo « è il loro sviluppo logico, sino alle ultime conseguenze, quello è la loro at- « tuazione sino agli ultimi risultati; negli uni si mostra il loro lato pratico, nel- « l'altro il teoretico. Il Diritto naturale cerca di spiegare e legittimare *a priori* « lo Stato, al contrario la rivoluzione cerca di fondarlo e costituirlo *a priori*. « Cioè a dire il primo tenta disfare lo Stato nel pensiero e poi rifarlo deducen- « dolo semplicemente dalla ragione; l'altra tenta disfarlo in realtà e fondarne uno « nuovo con la sola e pura ragione; ma secondo amendue lo Stato razionale è « ricondotto al concetto unico della libertà e della volontà dell'uomo. » *Storia della filosofia del Diritto* l. 3, sez. 5, c. I. Tradotta da Pietro Torre. Torino 1853.

INTRODUCTIO

Principio generaliores quasdam quaestiones, quae praeviae sint et universam doctrinam morum attingant, distinctis articulis delibabimus; antequam singulis eius partibus tractandis manum admoveamus. Eiusmodi autem quaestiones ad has quatuor reduci possunt. Primum, ut iudicetur utilitas quam scientia moralis affert. Deinde, ut appareat distinctio qua scientia moralis a iure naturae secernitur. Tum ut explicetur unde huius disciplinae principia petenda sint. Denique ut tractatio in partes, quibus eam comprehendi volumus, tribuatur.

Articulus Primus.

De moralis scientiae utilitate et praestantia.

Homo inter creatas res visibiles praestantissimus, velut apex divinae creationis est. Quia vero moralium relationum est capax, vere ens illud esse dici potest, quod mundum cum supremo rerum Principio coniungit, operaque sua perficit ut effectus in primam illam causam iterum quodammodo revertantur. At cum duplici substantia constet, corpore nimirum ac spiritu; ad duplicem ordinem pertinet. Quamquam enim vi corporis immensae huic catenae innectatur rerum adspectabilium, quae spatio et tempore continentur; tamen vi animi spirituum societati coniungitur, quae invisibilis in mundo visibili altam illam Dei civitatem efformat, in qua Deus non modo est opifex ac supremus motor (ut in ordine corporeo accidit), sed proprie princeps, legislator et parens.

In hoc ordine constitutus homo duabus facultatibus operatur: intelligentia et voluntate; quae propterea supremae in eo habentur et in ceteras, quae ad sensilem ordinem spectant, dominantur.

Has inter, si comparatio instituatur, profecto elucebit primatum (ad praesentem vitam quod pertinet) voluntati competere; ad eam siquidem explicandam perficiendamque operatio intellectus dirigitur, perque ipsam supremo nostro principio maxime propinquamus. Cognitione enim, qua Deum vi rerum creatarum attingimus, eiusque sapientiam, pulchritudinem, bonitatem contemplamur, obiectum quodammodo prout in conceptu inest arripimus atque ad nos trahimus, in eoque sic considerato sistimus. At contra amore, qui actus voluntatis est, in obiectum prout in se est ferimur, cum ipsoque iunctione quadam affectiva copulamur. Quare per voluntatem proprie circulus ille completur, quo motus omnis creaturae rationalis in hoc vitae cursu absolvitur; quae cum a Deo per existentiam profecta sit, mundum adspectabilem ope sensuum attigerit, seque internoverit vi conscientiae, atque exinde Deum per rationem conspexerit; ad ipsum voluntate tandem se promovet, eique dilectionis vinculo coniungitur.

Quae cum ita sint, quis non videt praestantiam illius scientiae quae hanc volendi facultatem, cuius excellentiam adeo patet, sibi contemplandam ac perficiendam assumit?

Atque hinc alia ratio exsurgit cur morum doctrina peculiari commendatione digna censeatur. Eiusmodi enim naturae est, ut non iners in propria contemplatione maneat, sed praxim iugiter spectans ad vitam hominis rite ordinandam atque in congruum finem dirigendam se convertat et applicet. Quod quanti emolumenti sit, opus non est ut verbis exaggerem. Si quid enim hominis interest, hoc profecto est maximum, ut vitam iuxta omnes relationes, quibus afficitur, sapienter sancteque temperet, atque ad scopum, ob quem conditus est, assequendum nitatur. Quam ad rem cum valde conferat doctrina morum, nemini mirum videri debet si summi antiquitatis philosophi hanc scientiam in culmine sapientiae collocarint, ac Socratem idcirco potissimum philosophiae parentem salutaverint, quod ab inerti et sterili antiquiorum contemplatione ad eiusmodi foecundam et operosam disciplinam animos revocaverit.

Quod si non in seipsa et respectu vitae humanae, sed in relatione, quam cum ceteris disciplinis habet, haec scientia consideretur; non minori emolumento et dignitate praedita apparebit. Enimvero artes omnes, si honestae esse debent tum quoad finem quem sibi proponunt, tum quoad delectum et usum mediorum quae adhibent; procul dubio a morali scientia temperentur oportet. Cum autem quid praestare teneamur quidque exigere iure possimus, ostenditur; scopus etiam artium illustratur, et termini

designantur quibus contineri illae debent, ne ab honestate desciscant. Iure igitur ex hac parte praesens disciplina philosophiae artium imperabit, nimirum aestheticae, ne illa a recto tramite delirans pulchrum in turpi et indecoro requirat. Ontologia vero pro fine scientiam moralem habet; quemadmodum cognitio ad operationem, et perspicientia veri ad amorem boni dirigitur.

Sed maxime huius moralis scientiae usum habent reliquae disciplinae civiles, quae veluti rami quidam ex hac radice atque ex hoc trunco succum et vitam hauriunt. Sane, quid esset iurisprudentia aut politica sine praevia cognitione earum rerum quae in morali philosophia et iure naturae tractantur? Non aliud profecto quidquam, nisi indigesta statutorum et praeceptionum moles ex arbitratu pendentium, et corpora quaedam animo et motu prorsus destituta. Vis enim interna et vitale veluti principium tum legum civilium, tum cuiusque sapientis administrationis et formae regiminis non aliunde suppeditatur, nisi ex notione finis ad quem homo et societas universa tendit, atque ex conceptu absoluto et immutabili iustitiae naturalis, quo relationes omnes, quibus homo afficitur, informandae sunt. Nec nisi exinde ratio desumi potest iuris omnis positivi et norma, iuxta quam statuta populorum ferantur, explicentur, et si quando opus fuerit, corrigantur. Maximi igitur haec scientia facienda est; ac maximo proinde conatu ab omnibus, qui sapientes esse volunt, expetatur oportet.

Articulus II.

De distinctione inter ethicam et ius naturae.

Recentiores unanimi fere consensu ethicam a iure naturae distinguunt; atque hanc inter utramque scientiam statuunt differentiam, quod ethica regulas exquirat, quibus mores hominis diriguntur [1]; ius vero naturae mutuas hominum relationes atque officia, quae ex illis dimanant, contempletur [2].

Sed eiusmodi distinctionem nonnulli nimium amplificant, atque in plenam separationem convertere satagunt. Hic impulsus a Thomasio primum exortus, recentius a Kant vehementer auctus est; qui, ut in speculativa, sic etiam in practica philosophia magnas

1 « La morale est la science des règles qui doivent diriger nôtre conduite. » Cousin. *Cours d'hist. de la phil. morale* etc. leç. 1.

2 « Le droit est donc l'harmonie et la science des rapports obligatoires des « hommes entre eux. » Lerminier *Histoire du droit.* Introd. générale.

turbas, in Germania potissimum, excitavit. Is enim cum observaret duo in homine actionum genera reperiri: alias internas, alias externas; primas, quae conscientiae tantum ambitu continentur, legibus moralibus dirigi et obiectum esse constituit scientiae moralis; posteriores, quae in mutuis hominum relationibus versantur, legibus externis seu civilibus gubernari atque obiectum iuris efficere decernit. At cum posteriores hae leges libertatem restringant, quae plus aequo restringi non debet; investigandas esse addit conditiones illas generales a natura proficiscentes, quarum virtute libertas cuiusque hominis consistere possit cum libertate ceterorum. Id munus attribuit philosophiae Iuris, atque ideo ius definit: *complexum conditionum quibus libertas cuiusque cum libertate omnium coëxistere possit.* Quam separationem iuris naturalis a morali plus minus sequuntur et promovent fautores omnes recentis rationalismi.

Ut quid mihi in hac materia verum videatur dicam, in primis assero ius naturae ab ethica non necessario distingui oportere; commode enim posset utriusque argumentum ad unam scientiam revocari, quae *moralis* aut *ius naturae*, prout, magis cuique lubet, appelletur; utrumque enim nomen rei, de qua agimus, optime congruit. Moralis enim, ut ipsum suadet vocabulum, mores hominis contemplandos ac dirigendos assumit. Qui certe non individuali tantum ambitu continentur, sed ad socialem etiam ordinem referuntur; nec internis tantum actionibus se cohibent, sed cum externis arcto vinculo colligantur. Quare pronum est ut moralis, in tota sua amplitudine considerata, utramque partem hominis complectatur, atque ideo obiectum etiam, quod in quavis opinione iuri naturae solet tribui, ad se non incongruenter revocet. Idem fere contingeret, si haec scientia non moralis sed ius naturae dici vellet. Tunc enim quaestiones quae communiter morali applicantur, ad ius naturae facile reducerentur. Nam ius a *iubendo* legem primitus significare visum est; quo sensu etiam nunc dicere solemus, *ius civile*, vel *ius canonicum* ad innuendam collectionem legum civilium aut ecclesiasticarum. Deinde a lege ad alia significanda, quae cum lege affinitatem quamdam habent, detortum est [1]. Sic accipi solet ad *iustum* stricte acceptum exprimendum,

[1] Haec etymologia magis probatur Grotio *(de iure belli et pacis)*, quam illa quae a Chrysippo et Stoicis ex *Iove* derivabatur. Nam *ius* obtruncatione quadam ex voce *iussum* formatum videtur, sicut ex *ossum* factum est *os*. Iussum autem in societate est lex; quare *ius* primitus *legem* significasse videtur. Porro a iure *iustum*, atque ex iusto *iustitia* nominata est; quae quidem duplici significatione

seu id quod alteri debetur tamquam proprium eius, quod quidem lege naturali vel positiva constituitur; saepe etiam pro *morali facultate aliquid faciendi vel habendi* usurpatur; saepe denique pro obiecto legis generatim sumitur. Cum vero legis obiectum rectum et rationi conforme esse debeat, hinc ius etiam *rectum* et *quod rationi consonat* exprimere solet. In hac acceptione maxime convenit cum originario significatu italicae vocis *diritto*, quae ex motu ad morales actiones translata id, quod ad finem tendit, quin hinc aut inde deflectat, denotare videtur. Si igitur *ius* in hoc sensu acciperetur, scientia iuris naturalis pro obiecto generatim haberet quidquid, ad mores quod pertinet, rectum est iuxta naturae principia; atque ideo non modo ea vestigaret quae mutuas hominum relationes aut externos tantum actus respiciunt, sed etiam intentiones internas et quidquid individuam personam, prout ens morale est, attingit. Atque hoc sensu disciplina haec definiri posset: *scientia recti moralis* aut *ordinis ponendi in liberis hominum actionibus.*

Deinde aio, si distinctio inter utramque scientiam constitui velit, non ita ius naturae ab ethica distinguendum esse, ut ab ea omnino separetur et omne vinculum inter utramque abrumpatur; quemadmodum, post Thomasium, Kant eiusque asseclas fecisse diximus. Nam nequit externum activitatis humanae exercitium ab interno prorsus abscindi; cum natura sua sit eius expressio et actuatio ac medium, quo illud iuvetur maxime. Quare externae actiones, si vere prout humanae sunt spectari velint, internis informari atque ad eas augendas perficiendasque dirigi debent. Sic igitur a iure considerentur necesse est. Qui autem contra faceret, is illi similis esset, qui corpus ab animo non modo distingueret, sed omnino separaret; ac proinde non vivum hominem, sed exangue cadaver sibi compararet [1]. Enimvero si ius, ut tale sit, pote-

usurpatur. Vel enim accipitur latiore sensu, et virtutem generatim exprimit, vel accipitur pressiore significatu, et virtutis speciem illam denotat, quae imperat, ut cuique quod suum est tribuatur, atque ita aequalitatem inter homines statuit.

[1] Praeclare in hanc rem Rosminus: « Cristiano Tomasio non si contentò di « riconoscere per giuridiche solamente le obbligazioni negative, ciò che ha un « senso vero come a suo luogo dimostreremo, ma volle di più separare sì fatta- « mente il Dritto dall' Etica che questo non riguardasse se non l' azione esterna, « rimettendone all'Etica tutta la parte interna. Ora questa non è una separazione « del Dritto dalla morale di semplice concetto, come dee essere la separazione me- « todica di cui parliamo, ma ella è una separazione reale; e per ciò stesso as- « surda. Che cosa sono le azioni esterne precise dalle intenzioni e dai fini inter- « ni, se non azioni che non possono più meritare riverenza alcuna, appunto per-

state morali quae a ratione procedat constituitur, eique officium respondet in alio et obligatio, saltem negativa, illud non laedendi; quo pacto potest vel mente concipi seiunctum a principiis homini internis, a quibus vim, qua constat, mutuatur? Distinctio vero, quae ne conceptu quidem effingitur, quomodo potest ad praxim adduci aut ad scientias, quae rerum naturae consonare debent, transferri?

Tertio dico eiusmodi distinctionem non esse tanti, quanti eam Ahrens faciendam esse autumat [1]: siquidem omnino logica est et ratione dumtaxat ordinis requisita. Studio enim et speculatione sapientum, processu temporis, augescente, augescit etiam numerus cognitionum, quae obiectum aliquod attingunt, pluresque respectus deteguntur, quibus a mente considerari res potest. Hinc cum antea obiectum illud ab una forte scientia respiceretur, argumentum deinceps suppeditare incipit pluribus scientiis idoneum, ut ordinatiore methodo procedatur ac doctorum hominum contemplatio magis determinatae materiae viritim applicetur, magno scientiarum incremento. Atque haec est utilitas, quae, ut ex partitione aliarum scientiarum, sic etiam e distinctione iuris naturalis ab ethica reapse colligitur. Quod autem somniat Ahrens ad ne-

« chè prive di quel carattere morale e personale, onde ogni riverenza dovuta alle « azioni umane procede? Che diritto può essere nell'azione meramente esterna? « Che altro è ella se non un *fatto*, che come tale val quanto è forte, e cessa di « valere incontro ad una forza maggiore che venga a distruggerlo? E pure una « divisione così assurda di Diritto dalla morale ebbe molti seguaci non solo nel- « l'età di Tomasio, ma nelle posteriori altresì. E va egli immune da tal peccato lo « stesso autore della critica filosofia? Basta considerare che egli definisce la legis- « lazione esterna: Quella che somministra un motivo di osservare la legge fuori « della legge; il motivo del gastigo e quello del premio, che non sono punto mo- « tivi morali; e che definisce il Diritto: Il complesso delle condizioni, alle quali « la legislazione esterna è possibile; cioè a dire alle quali è possibile l'istituzione « di pene e di premii agl'infrangitori e mantenitori della legge: basta, dico, con- « siderar ciò per convincersi che Kant medesimo considera il Diritto presso a po- « co come Tomasio separandolo al tutto da' motivi interni e morali dell' operare. « Ora chi non vede che un diritto separato con tal fendente dalla morale, che « non ha più con essa significazione nè più ne riceve la vita, non merita in mo- « do alcuno nome di diritto, di cui non rimane che il carcame: oppure equivale, « come chiamollo Hugo, ad una cotal morale da sicarii? Le scienze debbono es- « sere certamente metodicamente divise, ma non perdere le naturali comunica- « zioni fra loro, rotte le quali, ciascuna è morta: perocchè la loro vita viene dalla « lor connessione col tutto del sapere, come la vita delle membra viene dalla lo- « ro connessione col tutto del corpo. » *Filosofia del Diritto,* Introduz. §. III.

1 *Cours de droit naturel,* part. gen. ch. II.

cessitatem huius dictinctionis inculcandam, non pro methodo tantum disciplinae tractandae, sed pro sociali bono rite procurando, ridiculum plane est. Et re quidem vera utilitas illa, quam ipse tantopere extollit, impediendi ne civilis potestas, in iis, quae ad interiorem hominem spectant, se immisceat: sic generatim adserta, iniusta profecto est et a veritate recedens. Nam etsi forum mere internum civilem potestatem effugiat, compluresque etiam actiones externae reperiantur quae politicae ditioni non subduntur, utpote quae ad ordinem religiosum vel domesticum vel mere individualem spectent; tamen, ut supra dixi, constitui nequaquam potest nihil omnino ad illam de iis quae internum hominem attinent pertinere. Si enim civilis potestas non corpora inanima sed homines gubernat, influxum certe aliquem in iis, quae mores attinent et cum intentione agentium colligantur, exercet. Aliud enim est quod moralitatis constitutio et iudicium ad civilem potestatem non spectet; aliud est quod, moralitatis constitutione et iudicio per competentem auctoritatem subauditis, nequeat civilis potestas ad moralitatem conservandam et tuendam quidquam conferre. Sicut aliud est quod corpus non gignat animum, aliud est quod animo semel informatum nil praestet influxu suo ad totum compositum humanum in vita retinendum. Nec definitione illa iuris, quam Ahrens obtrudit, id quod cupit assequitur. Nam etiamsi ius collocaretur, ut ipse vult, in conditionibus seu mediis homini ad scopum rationalem attingendum necessariis: nihilominus, cum scopus hic in morum honestate vel bono aliquo consimili reponatur, civilis potestas, in iure procurando et promovendo, aliquo modo mores ipsos et conoscientiam respicit. Neque ad hoc vitandum reponat: scopum rationalem hominis in evolutione indefinita facultatum, a civili auctoritate minime dependente, constituendum esse. Nam quamvis id daretur, non tamen inde flueret ius ab ethica prorsus dissociari. Eiusmodi enim evolutio cum a natura ordinata sit, ad inhonestum obiectum dirigi minime potest: maxime cum, ipso Ahrens fatente, rationalis esse debeat. Publica igitur iuris constitutio invigilare profecto debet ne Societas ad turpia declinet obiecta; tum eas conditiones procuret necesse est, quae evolutioni facultatum humanarum ita respondeant, ut hae fini a natura intento optime accommodentur. Quare influxum suum a consideratione, quae ad honestatem publicam referatur, separari minime potest.

Tandem assero duplicem distinctionem inter ius naturae et moralem scientiam probabilem videri. Prima in eo reponitur quod *scientia moralis* hominem consideret prout individua quaedam

persona est, praecisione facta a statu sociali in quo ille versatur; *Ius* autem *naturae* hominem contempletur prout relationibus ad alios homines vi Societatis adstringitur. Sic congruenter distinctio inter utramque conciperetur. Homo enim reapse duplici ratione considerari potest: primum, ut libertate pollens et ad finem aliquem ordinatus, ac proinde moralitatis capax; iuxta quam operaturus esset etiamsi solus exstaret. Deinde inspici potest prout ad convictum cum aliis a natura directus est, ac proinde socialibus relationibus devincitur. Hinc non immerito duplex scientia distingui posset: moralis et ius naturae; quarum superior actiones hominis sub primo aspectu, posterior sub secunda consideratione dirigendas contemplaretur. At hanc distinctionem non adoptamus, cum non satis dilucide unam disciplinam ab alia discriminet; siquidem ipsi actus hominis socialis moralitate informantur, atque ideo sub hac consideratione ad ethicam pertinent.

Altera distinctio, quam probamus, in eo collocari potest, quod ethica actum humanum considerandum assumat sub respectu potius *formali* et ut ita dicam *qualitativo*, seu secundum conditiones eas, quas habere debet vel habere potest ut moralis et bonus evadat; ius vero eumdem actum scrutetur respectu potius *materiali* et potius *quantitativo*, quatenus in particulari investiget quid ad iustitiam servandam opus sit; atque ideo ea dictamina rationis naturalis complectatur, quibus consentire positiva legislatio debet, ut aequa et valida habeatur. Sic igitur obiectum primae scientiae esset *bonum* generatim inspectum; obiectum secundae foret *iustum* stricte acceptum, quatenus aequalitatem ponit inter homines et ad suum cuique tribuendum mentem illuminat. Qua acceptione ius naturae definiri posset: *iusti iniustique naturalis scientia* [1]; ethica vero *scientia moralitatis actionum humanarum.*

[1] Ulpianus iurisprudentiam generatim descripsit: iusti iniustique scientiam, *ff.* 2 *de iure et iustitia.* Aliam differentiam iuris naturalis ab ethica assignat Rosminus, quatenus huic pro argumento quod tractet, adscribat officia hominis, illi vero iura, quae Deo atque homini competunt. En eius verba: « Il che noi crediamo poter conseguire tenendoci accuratamente a quel concetto del diritto che « di sopra abbiamo accennato, secondo il quale il diritto consiste in una facoltà « eudemonologica dalla legge morale protetta. Di che discende che siccome una « tal facoltà si trova prima nell'Ente Supremo, onde poi ne partecipan gli uomi- « ni in quella stessa che da lui ricevono il loro essere; così a noi sia necessario « di ragionare in quest' opera non meno dei dritti nel suo fonte divino, sebben « brevemente, che nella loro umana derivazione. La qual maniera di vedere se « da una parte abbraccia tutti i diritti, dall'altra distingue accuratamente l' Etica

Attamen diligenter cavendum est ne iuvenes ad ius naturae discendum propellantur, antequam disciplinae morali apprime studuerint. Officia enim hominis socialis officia hominis individui subaudiunt, ex iisque originem et vim in se deducunt. Itemque nequit actus humanus in particulari examinari, prout ratione iustitiae singulos adstringit homines, nisi antea generatim inspectus sit pro natura moralitatis, quam induere profecto debet, ut vere hominis sit proprius.

Articulus III.

De fonte ex quo huius scientiae principia hauriuntur.

Hac in re triplex error vitari debet: *Rationalismi, Traditionalismi, Scholae historicae.*

Rationalismus absolutam rationis independentiam, Traditionalismus revelationem positivam, Schola historica factum ipsum evolutionis successivae populorum, tanquam iuris omnis et moralitatis fontem constituunt. Singulorum causam breviter discutiamus.

I. Rationem per se sumptam independenter ab omni exteriore lege aut legislatore sibi sufficere quoad honestatem plene detegendam et explicandam; en in praesenti quaestione rationalistarum dogma [1]. Sed eos vehementer falli vel ipsa saeculorum expe-

« dal Naturale Diritto; giacchè quella si volge intorno ai *doveri*, questo parla « dei *diritti;* quella ha una materia essenzialmente morale, questo ha una ma- « teria eudemonologica, come dicemmo, ma informata da una relazione che ha « colla morale. » *Filosofia del Diritto*, Introduz. §. IV. At quamvis distinctione hac nexus servatur inter Ethicam et Ius Naturae, tamen utriusque limites, ad methodum quod pertinet, non satis, ni fallor, discriminantur. Nam iura et officia correlativa sunt inter se, atque ideo una eademque tractatione continentur. Nec diversitas respectus, ad quam auctor confugit, ad materiam harum scientiarum dilucide distinguendam sufficere videtur. Etsi enim exinde aliqua distinctio desumatur; ea tamen tanta non est ut diversas det scientias; quae quidem tunc habentur, cum aut rerum aut saltem respectuum varietas argumentum unius ab alterius argumento sufficienter excludat.

1 « L' assoluta presunzione della scienza umana (della ragione) di trovarsi « nel suo vero stato e di essere abile a conoscere di per sè ogni verità; l' asso- « luta presunzione della morale umana che l' uomo indipendentemente da Dio e « dall'ordine morale dato da Dio abbia solamente nel suo pensiero il principio e « il contenuto di ogni moralità e la facoltà di adempierla; tale è il carattere fon-

rientia demonstrat. Nam sapientes ethnici, licet acutissimo pollerent ingenio, nunquam tamen ad integrum et omni falsitate vacans systema, ad mores quod attinet, pervenire potuerunt. Ipse divinus Plato turpia praecepit, quae pudor commemorare non sinit. Sat erit reminisci dumtaxat patrocinium quod suscipit servitutis, et doctrinam vere inhumanam, qua, hominis dignitate perempta, civem nonnisi tanquam rem et medium reipublicae considerat; ita ut infantes interimere iubeat, qui ob debilitatem vel alias circumstantias, inutiles societati fore praevidentur. Nec antiquis ethnicis anteponendi sunt rationalistae recentiores, qui licet lucem revelationis ante oculos habeant, a qua nequeunt non iuvari; nihilominus in tot absurda plerumque prolabuntur, ut asserere potuerit Stahl quidquid pulchri et sancti exstat in mundo, eorum opera penitus interire [1]. Ut exemplo rem confirmem, pro omnibus sufficiat Fichte, rationalistarum facile princeps, qui inter alias impias et inhonestas actiones, quas licere ait, totum socialium relationum ordinem hoc dogmate superstruit et concludit: *Dilige teipsum super omnia et proximum propter teipsum* [2]. Quo teterrimo inducto egoismo, nescio an ulla virtus aut decora actio supersit.

Humana ratio suis permissa viribus potest quidem nonnullas detegere veritates in ordine tum speculativo tum practico. Sed ob innatam imbecillitatem et sensuum illecebras nequit integrum systema morum et omni ex parte carens deceptionibus efformare; quemadmodum requireretur ad vitam moralem plene dirigendam eiusque sociales respectus definiendos. Non equidem hic disputo utrum id ab ipsa limitatione naturae proveniat, an ab aliquo defectu qui illi acciderit; hoc enim naturali investigatione definiri nequit, sed a revelatione accipiendum est. Sed quidquid sit de causa, effectus negari non potest; et intoleranda praefidentia est illud humanae potentiae tribuere, cuius contrarium omnium aetatum tentamina probaverunt. Hoc contra omnes generatim rationalistas facit.

« damentale della filosofia razionalistica anzi della universale tendenza scientifica « della Riforma. » *Storia della Filosofia del Diritto,* di Federico Giulio Stahl, tradotta da Pietro Torre, lib. 2, sez. 8.

1 « Con innanzi agli occhi l'esempio che mi sconfortava de' più celebri pen- « satori dell'età moderna la quale perdette per opera loro quanto vi ha di più « bello e sacro al mondo; io era, come tanti altri, fastidito grandemente dagli « studii filosofici. » *Opere superius citato.* Prefazione.

2 *Iuris Naturalis* part. 2. Vide hac super re Stahl *opere citato*, et praesertim lib. 5, sect. 5.

At contra rationalistas transcendentales illud etiam militat, quod ipsorum deliratio non modo rationem ad omnes veritates detegendas valituram putant, sed eam cum ipso primo fonte earumdem veritatum confundunt. Non enim illam ut instrumentum et medium nobis datum ad rerum naturam et ordinem cognoscendum; sed ut principium ipsum concipiunt, quod ex se et ex legibus, unde constat, veri notitiam et obiectum derivet. Qua in re iis videntur similes, qui astrorum dispositionem et cursum ex oculi intuentis vi aut ex telescopii structura explicare velint. Mens humana facultas creata est, quae obiectum, nempe verum, non creat, sed detegit. Ad hoc sibi persuadendum, satis esset considerationem ad dotes utriusque convertere. Nam verum est aeternum, necessarium, limitibus carens; mens humana est temporanea, contingens, finita. Rationalistae inde decipiuntur, quod satanica abrepti superbia mentem humanam cum divina confundunt; atque ex absurdissima hac hypothesi ad philosophandum procedunt.

II. Omnino contrarius rationalismo est error traditionalismi, qui in eo est positus quod principia morum dirigendorum nullo pacto a lumine rationis detegi, sed tantum externo magisterio per revelationem accipi posse decernit. Sic, post Bonald, Bonnetty aliique existimant veritates, quae respiciunt spiritualitatem animi, Dei existentiam, hominis finem et officia, nec non regulas societatis civilis et domesticae, nunquam nobis potuisse innotescere, nisi primum a Deo manifestatae gradatim ope traditionis ad nos pervenissent [1].

Verum haec sententia, qua parte cognitionem speculativam spectat, confutata est in metaphysica cum de origine idearum ageremus. Nequit autem falsa esse quoad cognitionem speculativam, quin etiam sit falsa quoad cognitionem practicam. Nam intellectus speculativus, ut egregie ostendit S. Thomas [2], non differt a practico nisi fine; quatenus cognitio quae in mera contemplatione sistit dicatur speculativa, ut ex. gr. *Deus est bonus;* quae vero ad actionem inclinat, dicatur practica, ut *Deus est amandus.* Sed, ut patens est, una non differt ab alia substantia sua; tantummodo ulteriorem quendam respectum includit, nempe respectum ad operationem, quae ab obiecto, quod contemplati sumus, exigatur. Unde sapienter Aristoteles asseruit intellectum speculativum, extensione fieri practicum. Sic ex Metaphysica gradum facimus ad

1 Vide BONNETTY *Annales de philos. chrétienne*, IV série, vol. VIII, pag. 374, atque alibi passim.

2 *Summa Theol.* 1 p., q. 79, a. XI.

Moralem, quatenus ex consideratione naturae humanae quaenam operationes eidem conformes sint inquirimus; aut ex eo quod Deus est perfectus et infinite sanctus, quo pacto eum imitari debeamus scrutamur. Quae quidem inquisitio impossibilis dicenda non est. Non enim aliud postulat nisi ut principia universalia, quae naturali lumine rationis innotuerunt, applicentur subiecto cuidam peculiari, quod vel conscientia attingimus, vel per speculativam investigationem iam ante apprehendimus. Quare ut omnis cognitio, etiam speculativa, intellectui nostro sine praesidio traditionis adimenda est; aut si hoc falsum esse conceditur (ut reapse falsum esse in metaphysica demonstravimus), veritatum etiam practicarum adeptio aliqua nobis concedatur oportet.

Adversarii dum revelationis necessitatem exaggerant, rationem plus aequo deprimunt. Qua in re iniuriam Deo irrogant; a quo ut revelatio, sic etiam ratio procedit, ut utraque pro rerum conditione iuvemur. Divina revelatio per se non praestat scientiam, sed Fidem; nec absolute necessaria homini est propter veritates ordinis naturalis, sed propter veritates ordinis supernaturalis, quae rationis lumen excedunt. Quod si ad veritates etiam naturales extenditur; id ex gratuito Dei beneficio repetendum est, qui veritates, ad quas genus humanum propria industria assurgere absolute poterat, liberaliter manifestavit, ut sic citius, universalius, ac sine ulla erroris admixtione ea cognosceret, quae ipsi maximopere necessaria erant ad moralem vitam agendam. Hinc immensum illud discrimen enascitur inter practicam philosophiam ethnicorum et christianorum sapientiam, quarum posterior alteri sic praestat, ut lux in pleno meridie incertis et subobscuris aurorae crepusculis antecellit.

Nihilominus etiam quoad has veritates ordinis naturalis, quae divina revelatione continentur, demonstratio ex rationis principiis petenda est, cum philosophice tractari volunt. Philosophia enim, quamvis sub tutela divini magisterii servari exigat, ut declinet errores, in quos ob innatam defectibilitatem mens humana facile offendit; tamen directe non lumine Fidei, sed nativa luce intelligentiae innititur. Leges autem divinae ex supernaturali revelatione deductae, proprie et per se aliam disciplinam constituunt, quae moralis theologica nominatur.

III. Denique Savigny, Niebuhr, Eichorn, aliique criterium morum humanorum ac socialium relationum ex historia repetendum existimarunt. Nimis enim abrepti desiderio leges civiles moribus et conditionibus populorum accommodandi, earumdem normam et vitale elementum, quod in iure naturali cernitur, ex

circumstantiis, in quibus populi pro diverso evolutionis gradu versabantur, explicarunt; atque ideo legum omnium aequitatem ex temporibus, inclinationibus, instinctu, explicatione diversa virium, ceterisque adiunctis, unde impulsum acceperunt, diiudicandam censuerunt. At hi quantum a veritate deerrent, nemo est qui non videat. Aperte enim confundunt internam legum normam, qua absoluta earumdem rectitudo metienda est, cum mera occasione externa, quae ipsarum condendarum ansam dedit. Fateor equidem ex consuetudine, cultura, moribus, aliisque singularum gentium conditionibus rationem peti posse cur hae leges potius quam aliae sancitae fuerint, atque id reapse ad historiam pertinet. At vero, cum de interna legum honestate sermo est, nonnisi ad immutabilem iustitiae conceptum respicere oportet, qui non ex mutabilibus circumstantiis sed ex ipsa natura hominis et necessariis rerum relationibus exsurgit. Secus enim ius naturae et actionum humanarum moralitas, quae perpetuo constare debet, ex labili et vicibus temporum obnoxio penderet criterio, omnisque civilis institutio et legum apparatus, modo in historia fundamentum aliquod haberet, iustus et rationi consonus censeretur.

Quod falsissimum esse quisque per se facile iudicabit, nec a me pluribus demonstrari eget. Nam ut homo individuus, sic etiam diversae hominum societates libertate donantur; ac proinde ut in bonum, sic etiam in malum ferri possunt. Quare earum actiones et statuta non in seipsis criterium habent, sed aliunde repetunt; ex immutabili nimirum quadam norma ad quam referantur, quae idcirco, ne nutet, in natura rerum et aeternis veritatibus fundanda est. Enimvero idem plane in iusto, quod in pulchro iudicando, contingit; in quo non quia aliquid ita conformari consuevit, pulchritudine praeditum existimatur, sed quia legibus aestheticis congruit et conceptui ideali ordinis et proportionis amice consentit. Sic etiam honesti mores non quia hominibus forte placuerint, tales esse iudicantur; sed quia legibus quibusdam aeternis cum natura hominis rerumque ceterarum, ad quas referuntur, necessario connexis, respondent, ideo placuerunt vel saltem placere debent. Principium morale et iuridicum omni historia superius est, atque ideo ab historia suppeditari nullo modo potest. Nam nulla vitae humanae et socialis periodus tamquam perfectum exemplar rectitudinis constitui potest; siquidem ut vita individui, sic etiam societatis in iugi vicissitudine sita est. Unde fit ut illa, quemadmodum a bono in malum et vicissim a malo in bonum flectitur; sic etiam, cum in bonitate proficit, nunquam extremum terminum,

ultra quem progredi nefas sit, attingat; idque ex limitibus, quibus natura humana adstringitur, emergit. Ergo si suprema regula honestatis et iustitiae ex historia haurienda esset, nulla plane haberetur; ac proinde progressus, qui certe illa nititur, in possibilium numero minime foret. At id falsum esse pluribus explicari non exigit. Quisque enim per se optime videt hominem individuum universamque societatem ad perfectionem moralem iugiter amplificandam vi naturae incitari, atque ideo typo quodam honestatis in animis insculpto gaudere quo defectus, quibus turpatur, et bona, ad quae promovere se debet, diiudicat. A veritate igitur aliena est scholae historicae opinatio.

IV. Ut igitur rem breviter concludamus, ethicae et iuris naturalis principia, quatenus ad philosophiam proprie pertinent, ex innato rationis lumine petenda sunt, rectitudinis leges ex immutabilibus rerum relationibus derivante. Quod tamen non ita intelligendum est, ut revelatione et historia, tamquam validis quibusdam praesidiis disciplina, de qua agimus, uti non debeat. Nam si in ceteris rebus, in scientia morum potissimum historia maximopere necessaria est, ut in generationum decursu inter tot varietates, quae interciderunt et quae ex individualibus circumstantiis, sive temporum sive locorum, originem ducunt, acuto quodam intuitu discerni queant ac seligi immutabilia illa principia et veritates constantes, quibus humanum genus semper et ubique imbutum apparuit; quaeque non aliunde quam ex fundo rationis prout in tota humanitate se explicat, aut ex revelatione quadam primitiva dimanarunt. Multo autem magis praesidium luminis supernaturalis invocandum est; siquidem intelligentia humana suis tantum relicta viribus, ut supra dixi, valde labilis est et ad errandum prona. Quare morum scientia sic in ratione fundanda est, ut historiae humani generis adminiculo iuvetur, et divinum revelationis lumen prae oculis semper habeat, quo veluti moneatur utrum recta pergat an a tramite veritatis aberret.

Articulus IV.

Rerum tractandarum partitio.

Cum praesens tractatio ad adolescentes in doctrina morum rite instituendos unice spectet, ab eorum utilitate methodi norma dictetur oportet. Quocirca eam rerum tractandarum rationem sequi decernimus, quae ordini et claritati opportuna magis videatur.

Et quoniam ad id accommodatiorem existimamus secundam distinctionem, quam inter ethicam et ius naturae constitui posse diximus; eam eligimus, atque ideo sic utriusque elementa exhibebimus, ut pro argumento Ethicae proprio intelligamus actum humanum per se inspectum prout bonus effici debet, scrutando conditiones illas quas generatim induit ut moralis evadat; pro argumento autem iuris naturae accipiamus actiones determinatas, quas homo obligatione legis naturalis facere vel in aliis observare tenetur, ut iustitiae ratio incolumis maneat. Hinc facile fiet ut materiae discrimen habeatur, quin partes unius disciplinae cum alterius partibus confundantur; tum ea, quae generaliora sunt ac particularibus implicita, praemitti possint, magno claritatis emolumento. Quare ab elementis ethicae tradendis auspicantes, ea unico libro complectemur, qui actus humani generatim inspecti theoriam continebit, atque de eius moralitate et obligationis natura disseret. Post ad ius naturae gradientes tres libros subnectemus, quorum primus ius individuale, alter ius sociale, tertius ius internationale vel gentium evolvet, pro triplici respectu quo humanae operationes, prout iustae sunt, considerari possunt. Homo enim, etsi ad factum quod pertinet in societate constitutus sit, et in societate una existens ad alios homines, prout societatem aliam efformant, reapse referatur; tamen praecisione mentis considerari potest vel ut persona tantum humana est, abstrahendo cogitationem a societate civili tum sua, in qua forte reperitur, tum ceterorum hominum, qui semper aliquam communitatem efformant; vel spectari potest ut membrum peculiaris cuiusdam multitudinis societatem civilem proprie constituentis, considerando dumtaxat relationes quas habet sive cum aliis civibus sive cum Superiore a quo regitur; vel denique spectari potest quatenus tamquam membrum unius societatis independentis cum societatibus aliis earumque membris relatione naturali devincitur. In hoc nulla hypothesis fingitur, sed mere pro ordine, ad scientiam rite comparandam necessario, cogitatione mentis id distinguitur, quod in homine complexum est. Id vero omne ad abstractionem mentis pertinet; *abstrahendis* autem ut scite inquit Aristoteles, *non est mendacium.*

Hac igitur respectuum varietate considerata, et operationis humanae generali investigatione praemissa, particularis eius disquisitio in tres partes dispesci potest. Una erit quae de officiis et iuribus hominis individui eloquatur; quae proinde *ius individuale* nominabitur. Altera iura scrutabitur et officia hominis societatem civilem efformandis, huius societatis relationes internas contemplando; at-

que ideo *ius sociale* non immerito dicetur [1]. Tertia considerabit iura et officia, quae inter gentem unam et alteram intercedunt, spectatis non internis sed externis tantum societatum civilium relationibus; ac proinde *ius internationale* vel etiam *gentium* appellabitur.

Atque hic abs re non erit partitionem reprehendere, quam Heineccius in titulo sui operis exhibet, illud inscribens *de iure naturae et gentium*, quasi unum non ut pars in altero contineretur, sed ambo tamquam duae diversae species mutuo differrent. Quod non est ita; quandoquidem ius naturae est veluti genus, quod, tamquam speciem, ius gentium sub se complectitur. Quid enim aliud in iure gentium, quatenus ad philosophiam pertinet, continetur, nisi praeceptiones illae a natura proficiscentes, quae ad gentes seu nationes inter se rite ordinandas rationis luce clarescunt? Hoc autem nihil fert aliud, nisi ius naturae non privato homini aut interno ordini civitatis, sed populis externe dirigendis applicatum. Quare ius gentium non tamquam pars iuri naturae opposita, sed tamquam eiusdem species proponendum est.

[1] Solet a nonnullis ius sociale *ius* etiam *publicum* appellari. Sed ego ab hac voce abstineo, propterea quod nomine iuris publici intelligi debet ipsum ius sociale conditionibus mutabilibus societatis et evolutioni civili populorum applicatum. Quare non solis principiis naturae nititur, ut ius sociale de quo agimus, sed factis etiam mutabilibus ex praesenti cultura nationum desumptis; elemento nimirum philosophico historicum adiungit, non ut praesidium internoscendi verum aliquod quod deinde ratione demonstret, sed ut principium ex quo suas practicas deducat illationes.

Sic etiam ius politicum ab ea parte iuris socialis, quae civilem potestatem respicit, distinguendum est. Illa enim summum imperium eiusque functiones per se et remota experientia considerat, ius autem politicum proprie acceptum supremam potestatem atque eius exercitium contemplatur in facto ipso et iuxta populorum exigentiam. Nihilominus eius principia, ut etiam iuris publici, quoad elementum philosophicum quod continet, a iure sociali naturali exhibentur.

ELEMENTA ETHICAE

DE ACTIONE HUMANA GENERATIM PROUT MORALIS EST.

Ut dilucide et ordinate de actu humano ac rectitudine eidem impartienda disseramus, finis in primis scrutandus est, quem ille respicit, et a quo tamquam ab exteriore causa perfectionem mutuatur. Deinde ab externo hoc operationis principio ad principia subiectiva et interna contemplanda gradientes, examinare debemus facultates, quae actus morales hominis eliciunt vel comitantur. His diligenter enucleatis, exquirenda erit norma, quam ad actiones has dirigendas beneficus naturae Auctor nobis elargitus est, et principium unde earum obligatio proficiscitur. Tribus igitur capitibus librum hunc, quem *Ethicam* inscribimus, complectemur, quorum primum de fine operationis humanae, alterum de facultatibus quibus in illum homo fertur, tertium de regula et principio obligationis actionum humanarum disceptabit.

CAPUT PRIMUM

DE FINE OPERATIONIS HUMANAE.

Tria hic triplici articulo vestigabimus: primum, unde homo ad operandum moveatur; deinde, quodnam obiectum, finem ultimum, seu supremum hominis bonum, constituat; tertio, quid humanis operationibus proxime quaerendum in hac vita propositum sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Unde homo ad operandum moveatur.

1. Hominem ad operandum impelli ut bonum assequatur malumque declinet, cuique propria convincit experientia. Quare factum quoddam est per se notum, quod demonstratione revera non

eget. Nihilominus quia demonstratio, cum huiusmodi etiam veritatibus propria luce patentibus adhibetur, hoc habet emolumenti, ut eas collustret rationemque afferat cur sint potius quam non sint; rem de qua agimus ratiocinatione aliqua confirmemus.

Age itaque duo considerari hic possunt: subiectum, unde operatio emergit; Deus qui vim illi ad operandum indidit. Utraque autem consideratio propositam veritatem confirmat. Et sane ad subiectum quod attinet, ipsum exinde ad operandum cietur quod perfectione aliqua caret sibi consentanea, ex cuius absentia sollicitatur et extra aequilibrium naturae ponitur. Illam igitur dum operando assequi nititur, in bonum nititur. Ut enim ex metaphysica constat, quidquid naturae congruit aut etiam quidquid perfectio est aut perfectionem conservat vel amplificat, bonum nominatur. Nec fingi potest subiectum operans per se in malum propendere; siquidem propensio naturalis, cum ex ipso pullulet, eidem conformis esse debet; nequit autem conformitatem hanc retinere, nisi quatenus in id feratur quod subiecto ratione aliqua assimiletur, ac proinde eius respectu bonitatem includat.

Sin autem spectetur Deus, qui vim subiecto ad operandum elargitur; profecto naturae Auctor sapientissimus et beneficus nonnisi ad id quod perficiat aut cum congruenti perfectione nectatur, propensionem indere posse dicendus est. Praesertim id apparet, si cogitetur totius naturae motum a Deo sic intendi et gubernari, ut circulus quidam perficiatur quo res omnes ab ipso conditae in supremum principium, unde ortum habuerunt, eo modo, quo possint, regrediantur. Id autem necessario fert ut res omnes propriis operationibus per se in id inclinentur, quod vel bonitas divina sit vel divinae bonitatis participatio.

Propensione vero in bonum semel in subiecto aliquo constituta, continuo fuga mali eidem innascitur; siquidem id, quod movetur, nequit ad alterutrum e duobus oppositis terminis accedere, quin simul recedat ab alio. Nemo autem ignorat bono malum adversari eiusque privatione constitui.

2. Haec, quae dixi, non modo hominem, sed res mundanas omnes in bonum aliquod operatione sua niti generatim ostendunt. Verum in modo, quo id praestant, maximum intercedit discrimen, pro diversitate naturae, qua singula in suo genere donantur. Entia enim cognitione prorsus destituta impulsu tantum mechanico feruntur, in determinata natura et nisu virium, quibus instructa sunt, residente; et extrinsecus tantum ad earum exercitium determinantur. Vires enim, quibus operantur, caecae sunt et fatales, nec ullo modo ex se sed unice ex Conditoris impulsu et voluntate

cientur. Bruta vero animantia, utpote quae sentiendi facultate ornantur, vi cuius peculiaria facta ad ordinem corporeum pertinentia distinguunt ac de eorum monentur existentia; inclinatione vitali, quae ex obiecti externi sensione excitatur, moventur; licet instinctu quodam determinato et necessario, propterea quod intelligentia orbantur.

At homo, praeter sensum, rationis est particeps, per quam veritates etiam universales et necessarias attingit, rerumque relationes, progressus, causas et consequentia cernit, tum praesens cum transacto comparat ac praesenti adnectit futurum, totiusque vitae suae cursum agnoscit. Quare quid sibi conveniat aut discrepet facile iudicat, in obiectumque non caeco impetu propellitur, sed motu voluntatis deliberatae. Hinc ortum est effatum illud: *bruta duci in finem*, *hominem contra in finem se ducere.* Obiectum enim, in quod tendit operatio, finis nominatur; propterea quod eius veluti terminum constituit. At a brutis, quae relationem internoscere nequeunt, obiectum, in quod tendunt, non ut terminus operationis cogitatur, sed sensibili tantum perceptione apprehenditur; qua stante apprehensione, appetitio in obiectum fertur non quia conveniens esse iudicatur, sed quia naturae cogit inclinatio. Convenientiam autem eiusmodi, quam bruta ignorat, naturae artifex novit, qui sic illis conformavit instinctum, ut ad eiusmodi determinatum obiectum incitarentur. Homo contra qui rerum respectus et proportiones attingit, obiectum, prout finis est suarum operationum, perspicere valet, seque ad illud appetendum flectere.

3. Verum homo non simplex quaedam natura est, sed duplici coalescit parte, corpore nimirum animoque. Ex quo fit ut eius respectu duplicis ordinis exstent bona, huic duplici substantiae accommodata; et, quod consequens est, duplici etiam appetitu ornetur, sensili scilicet ac rationali; quorum altero ad bona corporea, altero ad rationalia inclinetur. Id eius natura fert. At cum haec bona inter se saepe repugnent, eorumque unum alterum demat; contra homo ab opifice sapientissimo procedat, qui nequit non velle ordinem in rebus a se conditis; bona eiusmodi atque ad eadem appetitus ita inter se ordinari debuerunt, ut corporea cessura essent rationalibus, atque appetitio sensilis a rationali dirigenda foret; nec quod inferius est dominium haberet, aut superioris boni dispendio deterius appeteretur. Atque id ex eo etiam apparet, quod pars ad regendam aliam destinata talis sit oportet, ut relationem et ordinem conspicere possit. Quod sensibus, qui ideis universalibus destituuntur, certe non competit, sed rationis dumtaxat est proprium. Cum igitur animus corpori praestet et ratio-

nalis appetitus in homine praecipuus sit, eique subiaceant sensiles; id simpliciter respectu hominis bonum erit, quod rationali appetitioni respondet. Quae autem respondent sensibus, si rationi non reluctentur nec bonum adimant illi debitum sed potius ipsi deserviant, bona habebuntur; sin aliter, etsi respectu corporis sensilisque inclinationis bona dici possint; tamen respectu hominis, prout is ordinata quaedam natura est, mala erunt. Ac si homo bonitate illa sensibus accommodata sic trahi se sinat, ut inde detrimentum in rationem proveniat, malum appetet; licet non sub ratione mali, sed sub boni specie delitescens.

4. Constat igitur hominem in bonum ferri; tum etiam patet quodnam hominis sit bonum; nempe bonum rationis, cui sensile, ut appetatur, nunquam reluctari sed potius servire debet. In bonis autem tria considerari possunt: *utilitas*, *honestas*, *voluptas*. Utilitas est aptitudo quam bonum aliquod habet respectu adeptionis alterius boni, ad quod consequendum ceu medium suppetit. Bonum proinde sub hac consideratione utile dicitur. Exemplo sit cibus respectu vitae aut pecunia respectu rerum emendarum. Honestas est convenientia, quam iuxta ordinem rationis bonum aliquod suapte vi habet cum natura quam respicit; atque ideo bonum honestum illud appellatur, quod propterea appetitur quia decet et per se amore est dignum. Exemplo sit scientia aut virtus, quae appetuntur propter propriam bonitatem. Id vero non prohibet quominus bona honesta, etsi quaeque in suo ordine propter se appetantur, dirigi tamen possint ad potiora bona quae etiam honesta sint, et sub hoc respectu utilitatem etiam participant. Denique voluptas est quies illa, quam animus in bono possesso experitur, et bonum sub hac relatione delectabile nuncupatur. Exemplo sit iterum cibus vel ipsa scientia et virtus, quae certe, ut ille sensilem, sic ipsae delectationem afferunt rationalem; licet communiter delectabile bonum id dicatur, quod propter solam voluptatem et quidem sensibilem praepostere concupiscitur.

5. Ex his, quae diximus, patet modus quo iuxta naturae ordinem homo ad eiusmodi bona appetenda incitatur. Nam quod mere utile est nec aliunde bonitatem ullam habet respectu nostri (quemadmodum ex. gr. foret medicina) proprie non amatur, sed in ipso bonum illud appetitur, ad quod adipiscendum medium est. Voluptas seu delectatio diligitur ut quid consequens possessionem boni convenientis; propter quod appeti dici posset, non quidem tamquam medium propter finem (ridiculum enim esset velle delectari ut bonum consequamur, cum delectatio hanc adeptionem iam subaudiat), sed tamquam effectus propter causam; revera enim dele-

ctatio a bono possesso ingeneratur ab eoque speciem et mensuram accipit. Quare solum honestum tale est ut ratione sui in proprio ordine appeti debeat; et quamvis cum delectatione coniungatur, tamen non propter illam diligitur, sed unice diligitur propter se, quatenus decorum est et naturae conveniens.

Quae cum ita sint, elucet profecto honestum dumtaxat esse bonum, quod iuxta perfectum naturae ordinem appetitionem allicere atque ad operandum movere debet. Sed quoniam, ut explicatum est, voluptas etiam suo modo tendentiam in bonum terminat; efficitur hinc ut homo in operationibus, quas exercet, voluptatem spectare possit, non modo tamquam id quod consequatur adeptionem boni, quod amore est dignum, sed etiam tamquam id cuius gratia ipse operetur. Quare haec duo tantum voluptas et honestum rationem finis induere possunt, illa quidem plerumque praepostere, semper tamen minus perfecte [1]; hoc autem iure meritoque. Hinc patet, hominem, quotiescumque operetur, semper aut ab honestate aut a voluptate moveri.

6. Accuratissimam considerationem meretur duplex respectus qui in bonis, quae naturae conveniunt, diligendis haberi potest: alter nimirum obiectivus, alter autem subiectivus. Duo enim in eiusmodi bonis spectari possunt: bonitas ipsa per se, quatenus amore digna est; et congruentia quam habent cum subiecto appetente, cui commodum et perfectionem afferunt. Si priori modo bonum diligimus, quatenus ipsum esse in se amabile iudicemus, sine consideratione commodi quod inde in nos provenit, ac proinde illi propter obiectivam dignitatem, quam includit, affectu coniungimur, et sic ad operandum movemur; ordinem *obiectivum* sequimur ac nobilissimo amore tangimur. Sin autem obiectum idcirco appetimus, quia congruum et commodum nobis est; respectum

[1] Id dixi; quia si homo ad operandum a voluptate illa moveatur, quae bonum aliquod honestum consequitur, quod in suo ordine rationem habeat finis, modo ab intentione sua non excludat ipsum honestum neque illud ad voluptatem dirigat tamquam medium, sed tantum praecisione mentis hanc respiciat; tunc minus perfecta quidem erit operatio, sed vitiosa absolute dici non potest. Contrarium vero contingeret, si homo moveretur a voluptate, quae ex usu mediorum nonnullorum emergit. Tunc enim praepostera foret intentio. Et ratio utriusque assertionis est, quod voluptas speciem accipit ab obiecto, ex quo carpitur. Quare si obiectum honestum est, ipsa quoque honestatis est particeps; et proinde, nisi nova adiungatur inordinatio, terminus actionis sub hoc respectu esse potest. At si obiectum utile tantum est atque a natura propositum tamquam medium ad bonum aliud adipiscendum; tunc voluptas, quae inde forte consequitur, utilitatis etiam rationem induit, et idcirco per se spectari sine positiva ordinis perversione nequit.

sequimur *subiectivum*, ac pro fine non tam obiectum quam potius nosmetipsos habemus. Atque hinc distinctio philosophorum moralium in *utilitarios* et *rationales* revera desumitur. Nam qui commodum ipsius appetentis in amore boni et operationibus humanis spectari volunt, bonum honestum in utile quodammodo convertentes; hi iure *utilitarii* generatim nominantur; quamvis denuo partiendi sunt in duas classes, prout commodum corporis, aut animi inculcant. Qui contra, subiectivo respectu posthabito, ordinem ipsum obiectivum et bonitatem rei per se spectatam pro motivo operationis proponunt, *rationales* dicuntur. Quod vero modus hic operandi homini conveniat, liquido patet; quippe homo rationis ductu operatur, ac proinde dignitatem obiecti detegere eamque sectari facile potest. Immo etiam cum suum commodum curare adstringitur, ad hoc praestandum moveri poterit ratione obiectiva, quatenus id facere animum inducat non praecise quia commodum suum est, sed quia ab ipso ordine eiusque Auctore praecipitur.

7. Verum in omnibus his appetitionibus, sive honestum sive voluptas quaeratur, id quod funditus sollicitat animum habeturque veluti prima radix, ex qua omnis appetitio pullulet; est amor boni generatim accepti, nimirum universalis et abstracti. Is igitur amor forma est omnium nostrarum appetitionum, eiusque obiectum id constituit quod simpliciter et absolute propter se appetitur, et cuius impulsu cetera procurantur.

Et re quidem vera, nisi processus sine principio et effectus sine causa admitti velit, statuendum certe est respectu appetitionum humanarum obiectum aliquod quod non ad aliud referri possit, sed absolute appetatur suapte vi et ceterorum appetendorum rationem sufficientem contineat. Id autem in generale bonum quadrare nemo sanus dubitabit. Etenim cum nos rem peculiarem appetimus, in ea re minime sistimus, sed continuo ad aliam rapimur; eamque cum assequuti simus, tertium aliud desideramus, atque ita porro, quin unquam ad exitum deveniamus. Ergo signum est nos inclinatione naturae in id ferri, quod in peculiaribus bonis reapse reluceat, sed non plene contineatur. Hoc autem aliud esse nequit, nisi bonum quatenus bonum est, nempe bonum generatim acceptum. Hoc enim reapse in peculiaribus bonis continetur, at non integre et cumulate. Deinde si quis se diligenter interroget, comperiet procul dubio se in singulis appetitionibus a boni, qua bonum est, desiderio pertentari; atque idcirco quodvis peculiare obiectum velle aut eligere, quia aliquo pacto bonitatis est particeps ac propterea innatae suae inclinationi respondet.

Sic qui ex se causam quaereret cur scientiam aut sanitatem aut divitias aut quid aliud desideret, non aliam inveniret responsionem nisi hanc: quia obiecta illa bonitatem includunt ab eisque aliqua saltem ex parte beari se sperat. Sin autem interrogaretur cur bonum qua bonum est seu bonitatem ipsam velit, responsum aliud sane non dabit, nisi hoc: quia id dignum appetitione est, atque ipse sic natura constituitur ut illud necessario appetat. Et re quidem vera, qua ratione bonum in genere ad aliud referri possit, si nobis obiicitur tamquam id quod cumulate complectitur quidquid voluntati competit, atque ad nos undecumque perficiendos suppetat? Quare cum omnia, quae appeti possunt, in tantum possint, in quantum de bono participant; in eo ratio ultima cuiusque appetitionis revera cernitur; siquidem absolute et simpliciter propter se appetitur et causa est cur cetera omnia appetamus.

8. Id cum certo constet, haud tamen putandum est desiderium istud boni abstracti explicite semper manifestari in singulis obiectis appetendis. Revera enim plerumque nos movet implicite. Ita, qui ex. gr. scientiam diligit, is ut peculiaris huius boni amore pulsetur, opus non habet ut hoc modo apud se ratiocinetur: *ego bonum abstracte cupio; sed scientia bonum hoc participat; ergo appetenda mihi est.* Sed sufficit ut scientiam esse bonam agnoscat, ut eius desiderio capiatur; licet latens principium, a quo ad illam diligendam sollicitatur, in tendentia animi ad bonum in genere situm sit. Quare cum id intercidit, animus in scientia quidem sistit, verum non *positive* sed *negative;* quatenus illam non actu ad aliud refert, quamquam referre possit; nimirum ad bonum qua bonum, ex cuius amore latenter excitatur.

Atque ut exemplo rem collustrem, hic in voluntate quoad bonum idem ferme contingit atque in intellectu quoad apprehensionem et iudicium circa verum. Idea enim entis est quidem prima notio quae in nobis exsurgit, et est etiam ratio cur singulae veritates apprehendantur; sed non requiritur ut semper deinceps explicite cogitetur, cum ceteras cognitiones acquirimus. Sic amor boni generatim inspecti est primus affectus qui in animo pullulat post apprehensionem entis, quod cum bono convertitur, et est etiam veluti forma communis omnium appetitionum; sed opus non est ut actu semper eliciatur in singulis posterioribus motibus voluntatis.

9. Postremo, adeptio boni nobis adaequate respondentis, quod nimirum sufficiens sit ad appetitionem nostram penitus explen-

dam et ultimam nobis perfectionem elargiendam, felicitas nominatur. Ex qua proinde necesse est ut tranquillissima pax et gaudium oriatur in animo. Perturbatio enim et motus inde enascitur, quod re aliqua sibi debita subiectum careat. Quod certe in felicitatem non cadit, quae possessione plena boni homini convenientis constituitur.

Attamen ut vere animum expleat adeptio huiusmodi, perennis et immutabilis esse debet. Secus non quietem et pacem, sed potius summum angorem et anxietatem afferret. Quo enim maius est bonum quod possidetur, eo magis eius amittendi persuasio animum excruciat. Quare sapienter a Boëthio felicitas definita est: *status omnium bonorum aggregatione perfectus*. In qua definitione per vocem *status* includitur permanentia, per vocabulum *perfectus* excluditur mutatio. Sic autem definita felicitas possibilis revera pro homine dicenda est; ac proinde aliquod obiectum exstet oportet, ex cuius possessione in nos aliquando illa proficiscatur. Naturale enim desiderium frustraneum esse non potest; nisi naturam omnem evertere quis velit et hominem sibimet ipsum repugnantem efficere. Quod adeo absurdum est, ut ipse Kant, qui in critica rationis purae praestantissimas omnium veritates subruere non dubitaverat, in critica rationis practicae vi huius dumtaxat argumenti eas restituere coactus sit, quamvis contradictionem adstrueret inter suam metaphysicam et moralem.

Sed de his satis dicta sint; nunc ad obiectum eiusmodi plenae felicitatis vestigandum gradiamur.

Articulus II.

De obiecto felicitatis humanae.

10. Permagnae necessitatis est haec quaestio et vere capitalis in doctrina morum. Nisi enim obiectum felicitatis, ex qua perpetuo in agendo sollicitamur, ante constiterit; in incertum ferri omnes humanas actiones necesse erit, utpote quae fixo termino destituerentur, quîcum ceteri intermedii fines connectantur. Sin autem perperam ac false obiectum hoc stabilitur, omnis humana vita a scopo suo deerrabit. Ad rem Tullius. « Fine in philosophia constituto, constituta sunt omnia. Nam ceteris in rebus sive praetermissum sive ignoratum est quidpiam, non plus incommodi est, « quam quanti quaeque earum est in quibus neglectum est aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem « ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem

« in portum se recipiant scire non possint. Cognitis autem rerum « finibus, cum intelligatur quid sit et bonorum extremum et ma- « lorum, inventa vitae via est conformatioque omnium officio- « rum [1] ».

Ut itaque maiore, qua possumus, perspicuitate utamur, negante prius quam aiente methodo procedemus; ut reiectis iis in quibus obiectum plenae felicitatis inesse nequit, facilius id, in quo tandem sita illa sit, appareat. Age iam in hac controversia duplex bonum nobis occurrit, increatum scilicet nempe Deus, et creatum, cuius dumtaxat adeptio nobis in praesenti vita praesto est. Si igitur mentem a futuro aevo atque a Deo abstrahimus, obiectumque felicitatis perfectae in hac vita quaerimus; in obiecto aliquo creato sistamus oportet, quod vel honestas ipsa sit, vel voluptas, vel tandem utriusque complexus [2].

Et sane huc recidunt sententiae omnes philosophorum, qui in fine ultimo constituendo a Deo cogitationem avertunt, et ex duobus elementis, corpore et animo, unde homo constat, aut unum aut alterum aut iunctionem utriusque praecipue ad tuendum suscipiunt. Quos ne ut turbam inordinatam cogitemus, duces ipsis constituamus eosque antiquissimos et praeclaros, qui stabiliores sectas condiderunt. Pro fautoribus igitur voluptatis stet Epicurus, qui in ea finem ultimum hominis reponi voluit, Aristippi placita sequutus [3]. Honesti adsertores ducat Zeno stoicorum princeps,

1 *De Finibus* l. V.

2 De bono utili mentionem non facimus, quia ut superius (§. 5.) explicatum est, ipsum sub hoc respectu non tam est finis, quam potius medium ad finem aliquem consequendum. Finis enim dicit aliquid absolutum quod spectatur propter se; utile autem dicit aliquid relativum, quod spectatur propter aliud.

3 Acriter disputatum est a philosophis utrum in voluptate corporis aut animi summum bonum Epicurus constituerit, cum virtutem etiam valde laudarit et inculcaverit. Sed adstipulandum puto sententiae S. Thomae, qui de ea re sic scribit: « Epicurei qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant « virtutes; sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum « voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi dolores corporis genc- « rat. Propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode « voluptatem impediunt. 1 Ethicorum lect. 5. »

Huic gregi accensentur materialistae ac sensistae, quos inter Maupertuis (Essai de philos. morale) rem sic explicat. Voluptatem appellat motionem quamdam animi vel sensionem, quam homo mavult habere, quam non habere. Tempus vero, quo haec durat, in varia momenta partitur; quae momenta felicia nominat. Tum bonum reponit in summa momentorum felicium; malum contra in summa momentorum infelicium. Cum vero quisque homo utraque summa afficiatur, unam ex

qui in virtute, vel melius in sapientia virtute praedita bonorum extremum constituit; quod etiam ante ipsum fecisse videtur Antisthenes. Denique qui in virtute simul et voluptate finem ultimum residere velint, auctorem habeant Aristotelem, ex quo Peripateticorum secta manavit. Is enim duplicem felicitatem distinguit, unam, quam *theoreticam* appellat, eamque homini solitario attribuit, utpote quae in speculatione sita sit; aliam, quam vocat *politicam* et hominis socialis propriam, eamque constitui docet ex summa bonorum omnium tum animi tum corporis tum etiam fortunae; quod idem est, ni fallor, ac felicitatem in coniunctione voluptatis cum virtute reponere. At vero gradatim ostendemus nullam ex hisce sententiis probandam esse, idque claritatis gratia distinctis propositionibus praestabimus.

Propositio I.

Voluptas nequit esse supremum hominis bonum.

11. *Prob.* Duplex voluptas considerari potest: corporea, quae ex rebus sensibilibus; et incorporea, quae ex bonis spiritualibus carpitur. Neutra dici potest supremum hominis bonum. Et sane, si de corporea sermo est, id dici aliter non posset, nisi homine ad vilitatem belluarum abiecto. Nequit enim summum bonum in re sensili pro homine constabiliri, nisi in ipso, praeter corpus et sensum, nihil quod praestabilius sit inesse dicatur. Quantum igitur constat animi mentisque existentia, eiusdemque prae corpore et sensu nobilitas; tantum Epicurei commenti falsitas elucescit. Ut nihil dicam de turpitudine, brevitate, oppositione mutua, vicissitudine, ceterisque damnis, quibus voluptas sensuum maxime abundat; quae omnia a vera hominis felicitate abesse debent. Sed ut facillime res innotescat, quis adeo impudentis est oris ac tam dissolutis moribus gaudet, qui, si optio ipsi daretur: *velletne tantum voluptate tabescere an virtutem voluptati coniungere,* primum ex his optatis deligendum esse reponeret? Quod si nemo est adeo effrons, ut praeter voluptatem non aliud etiam optabile esse fateatur; nimis perspicuum est finem ultimum in ea reponi non posse.

Nec quidquam proficeret is, qui, corporeis reiectis, ad spiritualem delectationem confugeret, ut in ea bonorum extremum cerni

altera subduci iubet. Si, subductione facta, aliquid boni superest, habetur felicitas; sin aliquid mali remanet, habetur infelicitas. Quam sententiam fere iisdem verbis recoquere conatus est Gioia. (Elem. di Filos. parte 3, c. 1.)

vindicaret. Nam ut omittam ceteras qualitates proprias finis ultimi, quas superiore articulo descripsimus; id unum animadvertere sufficiat: delectationem, quaecumque tandem ea sit, non esse obiectum ad quod adipiscendum nitimur; sed effectum dumtaxat et consequentiam naturalem ex adeptione boni optabilis proficiscentem. Immo etiam, ut supra dixi, constitui nequit pro fine actionis, quin rerum et rationis ordo a natura propositus perturbetur. Praeterea si delectatio spiritualis supremum esset bonum hominis, propter quod cetera appetantur; profecto ea esset quae ex bono honesto dimanat; id enim proprie ad rationem pertinet. Atqui nemo non videt bonum honestum, si propter delectationem appetatur, illico a sui natura desciscere. Eiusmodi enim est, ut non alia ratione optari exigat, nisi quia decet, etiamsi nullam animo voluptatem afferret; neque hac praerogativa spoliari potest, quin prorsus perimatur et intereat. Quare etsi iuxta naturae ordinem sit nos de adeptione boni honesti delectari; valde tamen praeposterum esset si ad eiusmodi delectationem bonum ipsum honestum dirigeremus. Sic qui virtutem exercet, recte poterit de exercitio hoc gaudere, neque idcirco vituperari potest; at vehementer vituperaretur, si propterea virtutem exercere se diceret, quia voluptatem aliquam inde decerpit.

Propositio II.

Sapientia et virtus nequeunt esse ultima et suprema hominis felicitas.

12. *Prob.* Obiectum felicitatis tale esse debet, ut eius adeptione homini ex omni parte bene ac beate sit, omnisque eius appetitio expleatur. Secus, si aliquid ulterius desiderandum superesset, finis ultimus dici non posset; quippe cum appetitionem ultimo non finiret. At vero virtus et sapientia, etsi magna hominis sint bona et omnibus viribus expetenda; tamen tantum sibi non vindicant, ut eum undecumque perficiant, nec ipsi quidquam aliud concupiscendum relinquant. Nam ut omittam ea nunquam in tantum augescere et extendi, ut ulterius augeri et crescere sine fine iugiter nequeant (quod aperte coniungitur cum desiderio potioris boni); certe a sanitate, a divitiis, a pulchritudine, a virium robore, a diuturnitate vitae revera differunt. Haec autem esse bona homini in praesenti statu suo modo convenientia nemo negabit; ad quae appetenda adeo sollicitatur, ut saepe pro virtute servanda cum eorum iactura magnam sibi vim inferre debeat.

Sapientia igitur etiam virtuti coniuncta supremam hominis beatitatem non constituit; ac si cui proponeretur num vellet sapientia tantum ac virtute ornari, an his, sine ullo eorumdem detrimento, sanitatem, pulchritudinem, honores atque similia honeste adiungere; haud dubito quin hoc secundum optaret. Quod si quis contrarium eligit; ad hanc electionem non movetur, nisi amore altioris boni, quod quidquid creatum est excedit.

Propositio III.

Nec complexus voluptatis cum virtute et sapientia potest esse supremum hominis bonum.

13. *Prob.* Complexus voluptatis cum virtute et sapientia idem esset atque omnium bonorum finitorum coniunctio, quae aliquo modo ad hominem pertinere possunt. Hoc posito, quaerimus in primis utrum eiusmodi bonorum coniunctio in praesenti vita sit possibilis? Ut omittam multa ex hisce bonis, qualia sunt ea quae fortunae dicuntur, in potestate hominis sita non esse, quis est qui non videat bona corporis cum bonis animi, et voluptatem cum virtute adeo in huius vitae cursu pugnare, ut alia nonnisi aliorum detrimento et pene dixerim interitu habeantur? Luculenter id patet in virtutibus, quas heroicas appellant; quae potissimum exercentur, maximis malis, quae perituram hanc vitam afficiunt, fortiter tolerandis. Ergo nisi felicitas inter chimaeras reponi velit, in complexu bonorum omnium, quae ad hominem in hac vita referuntur, non consistit.

Insuper obiectum beatitatis humanae tale esse debet, ut eius adeptio statum constituat perennem et mutationi non obnoxium, nec molestiam ullam aut perturbationem admittat, sed iucundissimam tranquillitatem. Secus a finis ultimi ratione deficeret; quippe quod desiderium et motum animi penitus non expleret. At vero, ipsa sic ferente natura, ab his bonis, quantulam eorum partem in hac vita acquiramus, vicissitudo perpetua, mutatio, amittendi metus, defectuum admixtio, curae mordaces, labor, et innumera, quae connumerare non vacat, incommoda vix quidem toleranda excludi non possunt. Ergo in ipsis extremum bonorum ac finem ultimum residere, nisi amens sit, nemo dixerit.

Postremo, ne longior sim, obiectum felicitatis cum maximum sit bonum hominis, ad quod cetera referuntur (quae non aliter appetuntur nisi quatenus ad eius adeptionem animum adiuvant) eiusmodi esse debet, ut nunquam cum laude contemni possit, nec

eius iactura in praestantiorem hominis excellentiam redundet. At vero, si virtus tantum excipiatur, complexus bonorum praesenti vitae convenientium saepenumero sapienter ab homine despicitur, cum pro patria caritate ex. gr. bonis omnibus defecturis se abdicat ac si opus sit mortem ipsam oppetere non recusat. Immo ad hoc tenetur etiam, si forte contigerit ut bona quaevis et vitam sine scelere servare nequeat. Falsum est igitur in his bonis, quae ad praesentem vitam pertinent, finem ultimum reperiri. Adde his reliqua argumenta, quae ad veram sententiam persuadendam mox afferemus.

Propositio IV.

Supremae felicitatis obiectum aliud esse non potest nisi Deus.

14. *Prob.* Nisi felicitas vanum nomen per delirium dici velit auctorque naturae munificentissimus nobis ad illudendum et dire excruciandum adeo acrem felicitatis cupidinem animo indidisse fingatur; altius pandendae sunt alae, ac terminos periturae huius vitae praetervecti in aevo non defecturo, quod praesenti labori succedat, felicitatem nanciscamur oportet, orituram ex obiecto quod a praesentibus longe discrepet. At obiectum hoc aliquid esse, quod creatum et finitum sit, minime potest. Bona enim huiusmodi, cuiuscumque conditionis sint, naturalem et necessariam dependentiam et ordinem ad perfectius bonum, nempe Deum, involvunt; ac proinde cognitione et bonitate sua desiderium excitant cognoscendi et possidendi bonum illud altius, ex quo pendent et cuius bonitatem participant. Ultimus igitur appetitionis terminus esse nequeunt. Praeterea obiectum felicitatis naturali propensioni in bonum penitus explendae respondeat opus est. Illa autem naturalis propensio in ente cognitione praedito, cognitionem ipsam pro mensura habet ac norma. Cognitio autem humana infinitum respicit et bonum plane immetatum. In hoc igitur hominis desiderium natura sua fertur, ac proinde in nullo creato bono conquiescere plane potest. Cum vero eiusmodi bonum, quod nullis limitibus circumscribatur, aliud nullum sit nisi Deus; felicitas humana nonnisi in Deo reperiri dicenda est; ex cuius adeptione omnia bona accommodata statui, in quo illum consequimur, proficiscantur.

Quae quidem adeptio summi boni iis facultatibus obtingit, quae obiectum eiusmodi respicere possunt et rationalis animi sunt pro-

priae; nec cum perituro corpore intereunt, sed utpote spirituales omnino in immortali animo perpetuo resident. Hae autem non sunt aliae nisi intellectus et voluntas; quarum prior plena quadam et directa contemplatione supremum illud Verum amplectitur, in quo quidquid veritatis est eminentissima ratione continetur; altera tranquillissimo amore tanti boni, in quo perfectissime cernitur quidquid extra ipsum bonitatem imperfecte participat, mulcetur, et immenso quodam gaudio propter adeptionem hanc non defecturam perfunditur. Quare cum felicitas hominis obiective ipse tandem sit Deus; patet profecto animum humanum, cum felicitatis amore iugiter sollicitatur, in Deum, licet id forte nesciat, revera tendere, et nonnisi erroris admixtione et libertatis abusu, quoties in alio obiecto finem suum constituit, a Deo deflectere. Atque haec tam sublimis veritas ipsi Platoni, licet lumine Fidei destituto, illuxit; qui supremam hominis felicitatem in contemplatione reposuit summi boni universalis, quae non caliganti huic aevo concedatur, sed animum corpore solutum in perennitate vitae maneat [1].

Solvuntur difficultates.

15. Quae disputavimus rem, de qua agimus, satis superque in luce ponunt; nihilominus opportunum erit difficultatibus satisfacere, quae forte ex opinionibus nobis adversantibus depromi possent.

Sic igitur I. pro voluptate quis arguet: Finis ultimus in eo reponitur, quo propter se concupiscitur et ad quod omnis operatio hominis tendit. Atqui talis est voluptas. Et sane voluptas ad aliud non ordinatur; ridiculum enim esset quaerere cur quis delectari velit.

[1] Hanc Platonis sententiam de felicitate, quae in contemplatione boni universalis consistat, perperam refutavit Aristoteles. Illi enim obiecit nullam esse formam universalem bonitatis, quam singula bona particularia participent, et quae abstracta ex ipsis cogitetur tamquam contemplationis obiectum, sed singula individua propria et peculiari bonitate subsistere. Verum interpretationis errore deceptus est, existimans Platonem de abstracta quadam bonitate fuisse loquutum cuius res individuae, quae extant, participes sint. Quod longe a Platonis mente discedit, qui non bonum abstractum sed concretum et reale, summum tamen et eminenti ratione omnem bonitatem amplectens, intelligebat; quod aliud profecto non est, nisi Deus. Atque hoc sensu ipsum interpretati sunt e SS. Patribus non pauci, et eruditissimus Bessarion in opere contra Calumniat. Plat. l. 1, c. 7. Quae quidem interpretatio satis aperte erui posse videtur accurata meditatione eorum, quae Plato dicit in sexto de Republica et in Phaedone praesertim.

Itemque cum operatio appetentis animi sit motus quidam tendens in obiectum, motus autem ad quietem aspiret; in quiete eiusmodi ultimus finis constituendus est; haec vero quies voluptas nominatur. In voluptate igitur ultimus finis collocari debet.

Resp. Si ea, quae explicavimus, diligenter perpendantur; difficultas haec omnino evanescit. Nam in primis finis ultimus non est id, quod utcumque propter se concupiscitur; sed est id, quod iuxta naturalem ordinem concupiscitur propter se tamquam obiectum nos maxime perficiens et quod nulla ratione ordinetur ad aliud. Eiusmodi autem non est voluptas, quaecumque tandem ea sit, sive sensilis sive etiam rationalis. Quies enim in bono, quod concupiscitur, est quidem effectus necessario consequens adeptionem eiusdem, sed obiectum per se non est; praesertim vero non est obiectum maximum, cum sit modificatio quaedam subiecti finiti ac proinde limitibus circumscribatur. Neque est id quod iuxta rationis ordinem per operationem intenditur; operatio enim a natura non ad delectationem sed ad obiectum assequendum dirigitur. Denique voluptas, ut supra dixi, etsi non referatur ad honestum tamquam medium ad finem (id enim boni utilis tantum est proprium), refertur tamen ut effectus ad causam, cuius praestantia et bonitas proprie concupiscatur.

Atque hinc ducimur ad respondendum alteri parti difficultatis. Nam pro ente ratione praedito finis id proprie dicendum est, ad quod tendit operatio tamquam ad obiectum naturae accommodatum, ex cuius carentia subiectum sollicitatur; non vero id ad quod operatio tendit tamquam ad desitionem status illius irrequieti, qui ex convenientis obiecti absentia exoritur et qui indigentia nominatur. Cum enim ideo nascatur haec indigentia, quia obiectum conveniens abest; profecto patet naturam obiectum ipsum intendere, atque propterea irrequietum illum statum excitare in animo, ut is ad obiectum consequendum nitatur. Cum itaque rationalis causa ordini naturae in operando conformare se debeat, manifestum fit ab ea obiectum ipsum sibi conveniens debere appeti; non vero quietem inde orituram, nisi secundario; modo tamen turpitudine careat et primaria intentio circa obiectum ipsum non excludatur. Si contra fieret, rationalis motus animi omnino perverteretur. Nam voluptas proprie et per se non impellit, nisi entia ex instinctu tantum operantia, quemadmodum sunt bruta. Haec enim, utpote quae ratione destituuntur, ordinem a natura intentum internoscere minime possunt, sed tantum ex sensione illa irrequieta, quae indigentia dicitur, sollicitantur. Et quoniam haec ut talis ad quietem tendit, quae ex adeptione boni profici-

scitur; hinc optime dicitur quies eiusmodi esse finis cur bruta operentur [1].

Obiic. II. Argumentum, quod ex appetitione ceterorum bonorum contra Stoicos affertur, nullius momenti est. Nam, ut ipsi philosophabantur, virtus tantum ut bonum appetitur, ceterae autem res non ut bonae sed ut commodae et congruae appetuntur.

Resp. Responsione hac Stoici velle verbis illudere videntur. Cum enim concedant praeter virtutem alia quoque ut commoda naturae concupisci; his, nomine tantum detracto, boni naturam reapse relinquunt. Quid enim aliud est bonum, nisi id quod, utpote naturae aliqua ratione conveniens, appetitionem excitat? Quare argumentum a nobis contra illos allatum, etsi non unicum fuerit, tamen valore suo destitui nequit. Vanitas autem stoicae doctrinae vel inde patet, quod illa suis dogmatibus nunquam veraces virtutis amatores, sed hypocritas tantum genuerit. Quod, ut de aliis taceam, in Seneca famosum habet exemplum, qui licet multa egregie scripserit adversus avaritiam, adulationem, luxuriam, tamen his vitiis non leviter indulsit.

Obiic. III. Ut Ahrens [2] et Damiron [3] opinantur, supremum hominis bonum in evolutione completa omnium eius facultatum situm est. In hoc enim cuiuslibet entis perfectio consistit, ut proprias facultates plene explicet. Haec igitur explicatio ultimus finis hominis dicenda erit.

Resp. Haec sententia si, ut verba sonant, accipitur, confundit in primis duo, quae maxime distinguenda sunt, medium videlicet et finem. Cum enim ideo facultates evolvantur, ut ad propriam perfectionem deveniant; ad summum ipsa perfectio, ad quam facultates tendunt, non vero earumdem evolutio ultimus finis haberi posset. Et sane facultates velut instrumenta sunt quaedam, quae homini natura concessit ut earum operatione obiectum aliquod consequatur. Unde qui in earum exercitio finem hominis poneret, ei esset similis qui diceret finem pictoris ex. gr. esse exercitium penicilli. Deinde haec sententia ex eo etiam nutat, quod finem ultimum in re prorsus impossibili collocet. Quî enim fiet ut omnes hominis facultates complete perficiantur, cum ad id et tempus et vires et opportunitas et vita ipsa deficiat? Ut nihil

1 Hinc mirum esse non debet si Hobbes, Helvetius, Robinet, et omnes generatim sensistae, postquam homini solam sensibilitatem tribuerunt, unanimi plane consensu eius felicitatem in voluptate collocarunt.

2 *Cours de droit naturel* 1 part. gén. chap. 1, §. 4.

3 *Morale* t. I. Preface.

dicam quod illae ita inter se plerumque se habeant, ut unius evolutio, praesertim si plena sit, alterius evolutionem excludat. Itemque omnium facultatum evolutio etiamsi possibilis esset; tamen cum augeri iugiter sine fine posset, nunquam ad certum terminum vita humana spectaret; ut omittam vicissitudinem, varietatem, amissionis metum, defectum potestatis, ceterasque imperfectiones quae evolutionem hanc comitantur; quaeque a vero fine ultimo abesse deberent. Denique haec opinio hominem ordine destitutum ac praeposterum efficit. Nam si, ut ante diximus, homo ordinatus vi naturae est; eius facultates harmonice temperari inter se oportet ita, ut una dominetur, ceterae autem illi deserviant. Proinde bonum maximum ad principem facultatem, quae in homine ratio est, pertinere debet, atque ita ut eam expleat et cumulate perficiat. Quod quidem bonum, ut probavimus, aliud esse non potest nisi Deus. Ceteras autem facultates sic evolvi opus est, ut ad bonum hoc consequendum suo modo conferant, et iuxta circumstantias vitae, quibus homo forte afficitur, exerceantur, aut secus. Unde oritur ut pro harum circumstantiarum varietate una potius facultas quam altera explicetur; debite tamen et cum ordine ad finem. Nam si forte contingeret ut pro rerum eventu facultatis alicuius evolutio supremo hominis bono inutilis evadat, vel nobiliori quae magis fini conducat reluctetur; prudens esset et rationi maxime consentaneum ut eius evolutio praetermittatur. Immo tunc illa ipsa evolutionis carentia ei facultati conveniet non quidem *absolute* consideratae sed *relative*, quatenus non suam sed hominis perfectionem spectat, et quasi instrumentum ad veram ac praestantissimam eius perfectionem assequendam opitulatur.

Obiic. IV. Finis ultimus nequit esse id, ad quod homo nullam proportionem habet. Atqui homo, utpote finitus, nullam proportionem habet cum Ente infinito. Ergo in eiusmodi obiecto finis ultimus hominis reponi nequit.

Resp. Homo, quia limitibus circumscribitur, nullam quidem proportionem *magnitudinis* ad Deum habet; eius enim realitas, utcumque sine fine aucta aut multiplicata cogitetur, nunquam infinitum, quod est Deus, aequiparat. At habet proportionem *habitudinis* seu *ordinis*; siquidem, utpote intelligentia et voluntate praeditus, pro obiecto habet verum et bonum immetatum, quod concrete nonnisi in Deo reperitur. Id autem oppido sufficit ut Deus pro fine hominis constituatur, licet non infinito modo sed finito tantum attingendus ab eo sit. Nec instes inquiens, Deum utpote qui simplex est, non posse non omnimode percipi. Nam obiecti simplicitas excludit quidem materiales partes, quarum una ca-

piatur, alia vero nequaquam; at minime postulat ut, si percipitur, una tantum sibique aequali cognitionis intensitate percipiatur. Id enim pendet ex perfectione subiecti cognoscentis quod perspicaciore aut hebetiore lumine sit praeditum. Cuius rei in nobis ipsis exemplum habemus; siquidem eadem simplex veritas exempli gratia, immortalitas animi aut primae causae existentia, maiore perspicuitate ac plurium relationum intuitu attingitur a sapiente, quam ab homine rudi aut scientiis vix exculto.

Obiic. V. Tandem occurret fortasse quispiam dicens totam hanc ultimi finis vestigationem iuri naturae, ad quod huius libri tractationem dirigimus, inutilem prorsus esse. Nam, ut inquit Puffendorfius, ius naturae nonnisi praesentem vitam spectat et pro scopo non aliud habet nisi hominem civilem efficere. Praeterea, ut asserit Voltaire, summum bonum et summum malum non aliud nisi chimaera est.

Resp. Puffendorfii assertio inde oritur, quod iuris naturae conceptum et praesentis vitae indolem non rite perspexerit. Nam ius (sive eius nomine lex aut rectum et iustum intelligitur), a fine ultimo praescindere nequit. Nam cum lex in ordinatione consistat, a fine, ad quem subiectum, pro quo fertur, vi naturae dirigitur, considerationem avocare non potest. Rectum autem morale vi finis agnoscitur. Nam ea operatio recta nominatur, quae ad finem sic pergit, ut minime divertat ab ipso; sicut in geometria linea recta illa dicitur, quae brevissima est omnium inter duo puncta ductarum; seu quae ab uno puncto ad alterum ita porrigitur, ut hac illac minime fluctuet. Nec dicas satis esse ut fines intermedii et proximi cogitentur; nam hi recte intelligi nequeunt, sine implicita saltem coniunctione cum fine ultimo, cui assequendo prodesse debent vel saltem non obesse. Vita autem praesens est huiusmodi, ut ad alteram eventuram suapte vi dirigatur; nec civilis cultus consistere potest sine ordine morali, qui ut patet, a fine ultimo hominis normam accipit.

Scomma vero Volterianum una est ex consuetis sophistae illius ineptiis, quae hominem atheum et materialistam non dedecent, qui non aliunde quam ex impio risu et sarcasmo delectationem carpit. At ne confutatione quidem dignum apparet homini sano, qui propensionem ineluctabilem et naturalem ad summum bonum in homine detegit; ac proinde intelligit eiusmodi bonum reale esse debere, et ad adipiscendum possibile, nisi homo tamquam opus inexplicabile et contradictorium fingi velit.

Articulus III.

De destinatione hominis in hac vita.

16 Ex iis, quae superius explicata sunt, liquido patet felicitatem veri nominis in praesenti vita minime concessam esse, nec bonum illud infinitum, cuius amore in singulis appetitionibus impellimur, in ulla creata re, sed in solo obiecto increato, Deo nimirum, reperiri, quod post fata corporis assequamur. Restat igitur ut vita praesens, tamquam praeparatio quaedam et veluti tirocinium, ad statum illum habeatur, sitque quasi palaestra homini data, in qua honestarum actionum exercitio se illius supremi boni adeptione dignum efficiat. Et sane nisi hominem, natura repugnante et contradicente, in duo entia plane distincta, immo etiam nullo inter se vinculo connexa, partiri volumus, ordinemque divinae sapientiae unitate debita destituimus; vita praesens a futura dissocianda minime est, sed potius cum ipsa amico foedere colliganda. Talis igitur esse debet inter utramque coniunctio, ut una ad alteram ducat, sitque eius veluti via et inchoata possessio. Nisi haec veritas altas in animo radices agat, ac prae oculis iugiter habeatur; nec ordinem naturae explicare, nec sapientiam Conditoris detegere, nec vitam ac mores rite componere, nec tranquillitate perfrui homo poterit; sed omnia inordinata, praepostera, iniusta apparebunt: virtus omni venustate viduabitur, existentia insomnium delirantis phantasiae iudicanda erit, cor hominis vaga quadam et insatiabili cupiditate inhians diris cruciatibus dilacerabitur. Immo nec civile consortium superstes erit, sed quaeque domus in cubile quoddam ferarum convertetur, ac singula humana individua belluis ferociora evadent. Quare societatis et moralitatis hostes huc nervos intendunt et omnes conatus dirigunt, ut, si fieri possit, hominibus persuadeant felicitatem nonnisi in terris esse quaerendam; atque in hac eventurae vitae negatione *Socialismi* systema superstruunt. Quod si nefario scopo frustrantur, id ex insuperabili luce procedit, qua contraria veritas renidet, et vi cuius tam profunde animis populorum insidet; ut plus minus obscurari et debilitari aliquando possit, penitus extirpari non possit.

Id ergo cum constet, quaeres: quodnam erit bonum illud maximum et praestantissimum homini procurandum et assequendum in hac vita, ut destinationem suam rite impleat? Cui quaestioni sequens respondebit propositio.

Propositio.

Hominis destinatio pro hac vita in ordine morali procurando et promovendo sita est.

Prob. Bonum, ad quod adipiscendum in hac vita homo destinatur, tale esse debet, ut cum conceptu quem paulo ante innuimus optime concilietur; quatenus eius procuratio reapse constituat praesentem vitam tamquam gymnasium, in quo homo exerceatur et ad futuram beatitatem se praeparet. Deinde necesse est ut hoc bonum maximam homini perfectionem importet, ab omnibus facile comparandam; siquidem homo persona est et in eius potestate esse debet, ut destinationem impleat propter quam conditur. Tandem eiusmodi bonum contineatur oportet in fine universali, quem Deus spectavit in rerum universitate molienda. En triplex character quo insigniri debet bonum illud, cuius adeptio destinationem hominis constituit. His praeiactis, dico bonum eiusmodi non esse aliud, nisi ordinem moralem procurandum et promovendum; siquidem in hunc praesignatae notae adamussim quadrant.

Et sane, ut auspicer ab ultima, Deus idcirco mundum fabricatus est, ut se quodammodo diffunderet et suas perfectiones manifestaret. Quod duobus ordinibus constituendis assequitur, ordine nimirum materiali et ordine spirituali, quorum alter ex rebus ratione carentibus, alter ex creaturis rationalibus exsurgit. At inter has hoc discrimen intercedit, quod illae non propria determinatione moveantur, sed intentionem divinam necessitate naturae perficiant. Sic *coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum Eius annuntiat firmamentum.* Contra creaturae rationales libertate sunt praeditae, et actibus operantur ex deliberata voluntate proficiscentibus, ex quibus rite positis ordo moralis efflorescit. Ergo ordo moralis ad finem pertinet, quem Deus in creatione rerum intendit. Immo praecipua pars est illius finis; siquidem per ipsum Dei gloria proprie completur, quam ordo physicus in tantum attingit, in quantum ad moralem dirigitur. Ut igitur homo fini se conformet, propter quem existentiam a Deo recepit; necesse est ut pro viribus ordini morali constituendo et amplificando adlaboret tum in se tum in aliis, quorum cura ad ipsum pertineat.

Id vero dum homo praestat, summam etiam perfectionem acquirit prout rationalis natura est. Bonum enim rationis in ordine cernitur, perque ipsum virtus omnis in animo generatur. Tum

etiam perfectionem ponit in inferioribus facultatibus; quae in tantum hominis sunt propriae, in quantum rationis iuvandae ministerio funguntur. Nec difficultatem non superabilem incurrit; siquidem ordinate agere nemo non potest. Quare sic perfectionem maximam includit, ut tamen ab omnibus, qui velint, obtineri queat.

Denique homo vi huius moralis ordinis ad finem alterius vitae consequendum se convenienter disponit, cum eoque praesentem vitam arctissime innectit; siquidem ordinis moralis caput et corona est Dei tandem adeptio, in qua divinae gloriae manifestatio maxime perficitur. Quare in eiusmodi obiectum, quod assignavimus, characteres omnes conveniunt qui in destinatione hominis determinanda postulandos esse diximus.

17. At enim quid in particulari requiritur ad hunc moralem ordinem habendum? Inspiciatur ordo physicus, atque ex eius analogia et proportione de ordine morali iudicabitur. Porro ordo physicus ex tribus potissimum elementis exsurgit: ex debita collocatione corporum, ex eorum motibus iuxta leges a Deo impositas, ex consensu virium diversarum sese pro opportunitate explicantium. Consimili pacto efflorescet ordo moralis, si creaturae rationales haec tria actibus suis liberis procurabunt: nimirum occupationem debiti situs, fidelem observantiam legum divinarum, evolutionem harmonicam virium sub regimine rationis. Primum praestabunt, amplectendo illum vitae statum, ad quem a divina providentia vocantur; secundum, obtemperando praeceptis divinis sive generalibus sive peculiaribus; tertium, semet aliosque perficiendo iuxta proprii status conditionem et circumstantias. Haec si fient, mundus ille moralis efformabitur, cuius pulchritudo tanto est rerum materialium ornatu praestabilior, quanto spiritus corpori praestat, ac brutis viribus lex intelligentiae et actuosa virtus voluntatis antecellit. Ad hunc igitur actibus suis liberis constituendum, ac pro virili augendum homo niti debet assidue, si finem huius vitae implere velit et propriae destinationi obtemperare. Id vero si praestiterit, iam tunc felicitatem ultimam, quantum in praesenti vita licet, praegustare incipiet; tum quia praecipua pars ordinis moralis in cognitione et dilectione Dei sita est; tum quia, qui ordinem moralem servat, spe firma gaudet adipiscendi tandem aliquando perfectam felicitatem. At vero, qui boni alicuius consequendi spe certa fruitur, illud iam possidere aliqua ratione dici potest; ac proinde iam felix est. Contra, qui de suprema felicitate assequenda desperat; is etiamsi ceteris affluat bonis, miser omnino et infelix revera existimabitur. Quis enim non mise-

rum dixerit eum, quem super maxima imminet miseria? Maxima autem miseria est amissio summi boni cum ceterorum privatione coniuncta.

18. Quae explicata sunt rationem nobis aperiunt, cur Dei cognitio, quae ad plenam futurae vitae felicitatem pertinet, hominem a divino amore recedere minime sinat; non ita Dei cognitio quae modo habetur et quae nobis Deum repraesentat ut terminum ordinis, in quo nosmetipsos liberis nostris actionibus constituere debemus. Nam cognitione illa, futurae vitae felicitatem constituente, Deus distincte et clare repraesentabitur ceu fons totius boni quod nobis in illo statu provenire potest, ita ut bonitas omnis, quae in ipso perfecta reperitur, extra ipsum nonnisi defectibus admixta et terminata conspiciatur. Quare cum voluntas nonnisi a bono allici possit, idque melius in Deo, quam in quolibet alio obiecto, inveniri evidenter et distincte perspiciat, impossibile est ut a Deo se avertat propter alterius boni amorem. At contra Deus praesenti nostrae cognitioni respondens, prout terminus est ordinis moralis conservandi, nobis obiicitur tanquam aliquid adeptione arduum, quod nimirum attingi a nobis nequeat, quin vim passionibus inferamus et non pauca bona a nobis abdicemus, quae in praesenti vitae statu nos vehementer alliciunt. Quae quidem bona in nobis ad Deum ordinandis minime includuntur, sed excluduntur potius. Quare voluntas extra hunc ordinem et extra Deum sic perspectum plura bona reperit, praesenti hominis statui accommodata, quibus sollicitari se persentiscit et a divino amore abstrahi. Atque id ipsum sapientissime a summo Rectore constitutum est, ut adeptio felicitatis ultimae et sempiternae praemium esset virtuti propositum et ab homine propriis suis actionibus quodammodo elaboraretur; quemadmodum natura entis liberi et rationalis exquirit.

19. Ex superius disputatis intelligitur etiam quam fallaciter et prave Ieremias Bentham postquam utilitatem in principium et criterium moralitatis convertere studuit, ad eam deinde determinandam bonum hominis proprium illud esse dicat, quod prae ceteris voluptatem affert [1]. Sed haec in homine heterodoxo miranda non sunt; mirandus potius Genuensis, qui in felicitate praesentis vitae constituenda non melius philosophatus sit. Is enim postquam ad rem hanc definiendam, naturam hominis discutiendam esse dixit, concludit tandem felicitatem nonnisi in doloris et aegritudinis vacuitate reponi. En eius verba: « Ecquid natura

1 In opere quod *De Cive* inscripsit.

« nostra poscit? Nempe non dolere corpore, non aegrescere ani-
« mo; idque persentiscere vivide constanterque. Igitur conscientia
« vacuitatis doloris et aegritudinis magnum est illud bonum et
« summum, quod in hac vita homines appetunt et sequuntur.
« Ei cogitant, ei adlaborant; quidquid agunt, quidquid abstinent,
« fugiendi causa doloris, repellendaeque aegritudinis agunt absti-
« nentque. Quin si dolent, dolent ne doleant [1]. » Nescio an aliter Epicurus loqui potuisset. At id non tam ipsi quam temporibus, in quibus versabatur et quibus indulgere cupiebat, vitio vertendum est. Sensistarum enim philosophia se in Italiam etiam propagarat; nec metaphysicam tantum, verum, ut consequens erat, ethicam quoque vitiaverat. Sed ut ad auctorem nostrum revertamur, ecquis non videt illum non modo naturam hominis sed facta etiam virorum honestate praeditorum, ex quibus iudicium petendum est, perperam consuluisse? Nam natura hominis duo elementa complectitur: corpus nimirum et animum, sensum et rationem. Iamvero, ut alias dictum est, etsi sensilis appetitio, quae non perspicientia ordinis sed instinctu tantum ducitur, ad voluptatem et doloris carentiam tendat (quippe quae ad incommodum subiecti sentientis statum, qui dolor dicitur, repellendum nitatur); tamen rationalis appetitio, quae dictamen intelligentiae, rerum causas et relationes internoscentis, sequitur, ad obiectum tendit quod omnino propter se appeti debet; neque illud ad voluptatem vel aegritudinis carentiam tamquam ad finem referre potest, quin ab ordine a natura sibi praescripto deficiat. Atque id ipsa experientia confirmat; frugi enim homines et laude digni virtutem propter virtutem ipsam volunt, eamque implicite vel etiam explicite ad Dei gloriam referunt, non vero ad voluptatem; idque si facerent, non approbatione sed vituperatione digni censerentur et boni esse desinerent. Ordinem enim obiectivum subiectivo subiicerent, nec ad rationis praescriptum, sed iuxta caecum instinctivae naturae impetum actiones suas moderarentur.

20. Discedere hinc nequeo antequam difficultatem unam proponam, quam quis oggerere fortasse posset. Sic enim dicet aliquis. Ordo moralis, quîcum plena felicitas in futuro aevo consequenda connectitur, bonum rationis est dumtaxat. Sed homo sensu etiam coalescit, qui ad longe diversa bona relationem habet. Haec igitur etiam in hac vita consequi necesse est, ut beatitate, quantum possit, homo perfundatur. Et sane etiamsi ordo moralis ab homine accurate servetur; tamen negari non potest quin ve-

[1] *De iure et officiis* c. 1, §. 5.

hemens inclinatio ad illa alia bona supersit, quae sensibilitatem respiciunt. Nisi ergo haec etiam inclinatio expleatur, ad aliud natura tendet; ac proinde finem et felicitatem sibi convenientem assequuta esse minime dici poterit.

Verum ex iis, quae superioribus articulis dicta sunt, obiectionis huius vanitas facile patet. Nam bonum summum, quod beatitatem proprie dictam constituat, in hac vita nequaquam consequimur. Sermo igitur tantum esse poterit de beatitate imperfecta, quae in adeptione illius boni consistit, quod pro vitae praesentis statu maximum et prae ceteris naturae nostrae proprium sit. Iam vero bonum maximum et proprium pro quaque natura illud est, quod supremae eius inclinationi respondet. At id in homine bonum rationis esse nemo non videt. Ceterae autem inferiores propensiones, quoniam supremae illi subduntur, mensura quadam expleri exigunt, quatenus ad eius perfectionem aliquid conferant. Quapropter si quando supremae propensionis perfectio postulat ut aliqua ex inferioribus omnino vacet; idipsum consentaneum naturae erit eique commodum. Quod si in hoc non plena quies et integra ex omni parte inclinationis naturalis expletio habetur, mirum nemini esse debet; siquidem non de fine ultimo ac felicitate completa, sed de fine intermedio ac felicitate incompleta agitur. Iamvero quemadmodum felicitas plena poscit ut nihil ultra appetendum supersit, sed omnis propensio naturae quae in statu illo viget saturetur: sic imperfecta felicitas, hoc ipso quod imperfecta est, cum ulteriori propensione, cui non satisfiat, immo cum doloribus et defectibus optime sociatur.

Haud tamen inficior, quo magis dolores hi minuantur et cetera augescant bona (modo ordini morali, qui proprie felicitatem praesentis vitae constituit, non contradicant), eo melius naturam humanam, prout composita est, se habere. Sed id verum est non quoad *substantialem*, ut ita dicam, felicitatem hominis propriam et *relative* ad finem ultimum, sed quoad *accidentalia* quaedam et *absoluta* quadam consideratione, quae ad ambitum huius vitae tantum restringatur. Atque hoc sensu minus proprio solent vulgari sermone infelices appellari qui terrenis bonis fere omnino carent aut magna quadam calamitate premuntur. Qui tamen, si virtutum exercitio ordine morali instructi sunt; propriam hominis felicitatem revera possident. Immo si carentiam illam bonorum aut calamitatis tolerantiam ad ordinem hunc in se confirmandum et augendum virtute flectunt; longe feliciores esse videbuntur, quam ii, qui consimili virtute carentes bonis ceteris deliciisque affluunt. Profecto nullum spectaculum nobilius aut pulchrius rationi obiici

potest, quam vir iustus qui nullis adversae fortunae casibus superetur. Quod certe non esset, si ad hominem in hac vita perficiendum non modo honestas ac virtus, sed etiam cetera corporea aut externa bona postularentur.

CAPUT SECUNDUM

DE FACULTATIBUS QUAE AD ACTUS MORALES ELICIENDOS CONCURRUNT.

Destinationem hominis in hac vita eam esse diximus, ut ad ordinem moralem constituendum tuendumque operetur. Exinde rectitudo et moralitas in eius actus liberos derivatur, ad quos propius contemplandos accedimus, prout ab homine per facultates idoneas exeruntur. Qua in re quatuor discutienda esse videntur; facultas, qua ordo moralis detegitur, quae in ratione sita est; facultas, quae actus rationi consentaneos elicit, nimirum libera voluntas; concursus passionum, quae ex sensibilitate hominis enascuntur et humanis actibus se immiscent; habitus denique, qui actionum frequentia contrahuntur et ad eas deinde exercendas magnum iuvamen afferunt. His vero omnibus disceptationem praemittimus de interna honestate vel malitia actionum humanarum, tamquam fundamentum ceterorum, quae deinceps dicturi sumus.

Articulus I.

De interna bonitate vel malitia actionum humanarum.

21. Actiones humanae, quatenus honestae sint vel turpes, morales appellantur. Quid autem earum honestatem vel turpitudinem constituat, unde eiusmodi qualitas in ipsas obveniat, quae conditiones ad moralitatem habendam requirantur; in hoc articulo discutiemus. Quae quidem disceptatio eo magis est necessaria; quod non desint homines adeo a veritate delirantes, ut nullas esse actiones natura sua bonas aut malas arbitrentur. Hobbes enim in primis, cum hominem extra civilem societatem ferinum omnino ac belluis similem finxerit, omnem moralitatem actionum ipsius ex humana institutione et legibus generari effutiit [1]. Huic errori af-

[1] *De Cive* c. 14, §. 17.

fine est delirium Saint-Lambert qui statuit bonitatem vel turpitudinem actionum humanarum ex consuetudine et opinione populorum derivari [1]. His longe minus erravit Puffendorfius, qui etsi actiones humanas per se inspectas indifferentes esse voluit, earum tamen moralitatem a Dei beneplacito et lege deduxit [2]. Reiecto enim principio ab omnibus fere philosophis admisso: *actionum humanarum quasdam ideo praecipi quia bonae sunt, alias vero ideo bonas esse quia praecipiuntur;* et vicissim : *nonnullas ideo vetari quia malae sunt, et alias ideo malas esse quia vetantur*; omnes indiscriminatim actiones humanas a voluntate divina quoad malitiam vel bonitatem pendere docuit. Sic internam actionum moralitatem abstulit, externam dumtaxat reliquit. His accedunt rationalistae transcendentales, qui libertatem humanam de medio pellentes, omnes actiones aut ad fatalem *Absoluti,* quod aiunt, explicationem aut ad meram logicam necessitatem revocant. Contra hos omnes distinctis propositionibus procedemus.

Propositio I.

Actionum humanarum moralitas non pendet ab opinione populorum.

Prob. Si opinio constitueret honestum et turpe, quaeri in primis posset unde sit quod opinio tales potius quam alias actiones improbaverit vel approbaverit? Profecto huius existimationis ratio aliqua afferenda esset; homo enim ad opinandum aliqua semper ratione movetur. Quare communem opinionem adstruere sine praevio fundamento, quod illam explicet, idem omnino est atque effectum adstruere sine causa. Quod si eiusmodi fundamentum in medium profertur; iam ipsum non vero opinio, quam generavit, dicendum erit moralitatis fons.

Deinde, opinio res varia est et mutabilis et diversa, prout diversa sunt ingenia, inclinationes, habitudines, loca, aliaeque circumstantiae, quae ipsam ingenerare possunt. At contra iudicium de honestis ac pravis actionibus, saltem illis quae per se patent aut facili ratiocinatione a primis principiis practitis derivantur, idem plane et immutabile apud omnes gentes ubique et omni tempore perseveravit. Ergo etc. Et sane, omnes gentes periurium, ex. gr. proditionem patriae, dolosum promissum et similia inhonesta

1 Vide Cousin *Cours d'Hist. de philos. morale,* leçon V.
2 *De iure naturae et gentium* L. 1, c. 2.

esse cessent, semperque censuerunt. Contra ut bonam dilaudant fidem, liberalitatem, Divinitatis obsequium, et alia eiusmodi. Ergo, si talia iudicia ab opinione penderent, effectus superaret causam. Id nisi absurde admittamus, fatendum est effectus tam universalis et constantis, universalem et constantem esse causam, quae alia esse nequit nisi natura.

Tertio, criterium alicuius rei nequit esse id quod illa indiget tamquam criterio. Atqui nos per moralitatem iudicamus opinionem, non viceversa per opinionem moralitatem. Ergo etc. Et sane, cum opinionem aliquam audimus, nos in ea minime sistimus, sed altius assurgimus ad conceptum aliquem rationalem ut videamus utrum opinio illa bona sit atque ideo sequenda; aut mala, atque ideo reprobanda. Norma igitur moralitatis non ex opinione sed aliunde repetitur.

Propositio II.

Moralitas non procedit a legibus humanis.

Prob. Eadem argumenta huc faciunt, quae superius in prima propositione retulimus. Nihilominus claritatis gratia rem breviter confirmemus. Ad eius autem veritatem internoscendam sufficit animadvertere quod nos, ductu naturae, legum bonitatem ex praesupposita moralitate actionum metiamur. Nemo enim ad obediendum legibus se adstringi diiudicat, quoties perspicit aliquid ipsis contineri, quod iniustum aut impium sit; sed tunc ad obedientiam potius iisdem denegandam se obligari existimat. Quisque enim sentit se altiore obligatione teneri, qua solvi nulla lege humana possit, et cui si reluctetur, rationem ipsam violabit et quantum in se est interimet. Et sane, si adeo prava exstaret Societas, ut impiis legibus delectaretur, ac rapinas, latrocinia, periuria, fraudes, adulteria, parentum et civium necem, et si quid aliud nefandum est atque turpe sanciret; num idcirco haec flagitio vacarent, neque execratione et supplicio sed tamquam decora gesta laude et, si superis placet, praemio etiam digna fierent?

Propositio III.

Naturalis actionum moralitas a libera Dei voluntate non pendet.

Prob. Naturalis actionum moralitas immutabilis est. Atqui quod est eiusmodi, a libera Dei voluntate non pendet; siquidem haec in effectibus, quos producit, contrarium facere potuisset. Ergo etc.

Et sane quis est adeo a ratione alienus, qui non sentiat insontem occidere, non servare fidem, parentes aut Deum contemnere, ius alienum eripere, turpia esse per se, atque ita ut in bona et honesta commutari non possint? Contra vero alteri benefacere, parentibus obtemperare, Deum colere, stare pactis, et cetera eiusmodi ita sunt decora et honesta, ut in mala converti prorsus nequeant.

Deinde, quomodo posset divina voluntas bonitatem vel malitiam actionibus impartiri, nisi ante subaudiretur bonum esse et honestum Deo praecipienti parere, turpe et illicitum reluctari? Certe nisi id subaudiatur, actio manebit indifferens etiam post Dei iussum vel prohibitionem. Ergo Puffendorfius sibi contradicat necesse est; cum nequeat adstruere divinam voluntatem ut primam radicem et fontem moralitatis, nisi implicite admittat aliquid reperiri, quod ante liberam Dei voluntatem bonum aut malum sit natura sua.

Tertio, homo natura sua finem aliquem praestitutum habet. Repugnat enim divinae sapientiae ut res proprio fine careat, aut finem habeat suae naturae contrarium. Cum igitur hic finis naturaliter homini conveniat; naturaliter etiam ei convenit se ad finem illum promovere, atque ea sectari quae ad eumdem adipiscendum iuvant. Tum quoque conveniens homini est ceteros appetitus, qui eius voluntatem ad alia bona fini contraria pelliciunt, refraenare, et supremae illi appetitioni submittere. Oppositum vero efficere, inconveniens homini ac turpe erit. Inspecta igitur natura hominis, aliqua comperiuntur, quae eidem necessario conveniunt; alia autem quae necessario discrepant. Non igitur a libera Dei voluntate; multoque minus ab ullo alio mutabili principio, omnis actionum humanarum moralitas pendet.

Propositio IV.

Actionum humanarum moralitas immediate pendet ab ordine obiectivo rerum per rationem apprehenso; mediate autem ab ordine divinae sapientiae et bonitatis [1].

Probatur prima pars. Cuiusque entis tunc bonae aut malae sunt operationes, cum congruunt vel discrepant naturae, qua illud constat. At homo, in quantum homo, rationalis est ac ratione

[1] Moralitas a *more* nominata est; mos autem graece ἦθος multifariam accipi solet. Nam in significatione latissima usurpatur ad innuendam inclinationem ex ipsa natura insitam, propter quam res quaevis ad similes actus vel motiones impellitur.

duci debet in operando. Ergo eius actiones bonae erunt vel malae prout iuxta vel contra ductum et dictamen rationis eliciuntur. At ratio hoc dictat ut ordo rerum servetur, eique homo se attemperet, ut harmonia illa renideat in actibus voluntatis, quam rerum natura fert ac supremus Artifex intendit. Huic igitur ordini a ratione proposito consonare actiones humanae debent, ut hominem, prout homo est, deceant, ac proinde bonae habeantur. Contra, si repugnantes illi erunt et minime convenientes, malitia turpabuntur.

Brevius: bonitas vel malitia actionum humanarum idem est ac convenientia vel discrepantia cum norma earumdem. At norma eiusmodi est ratio: cuius proprium est ordinem rerum internoscere, ac voluntati proponere. In convenientia igitur aut discrepantia cum hoc ordinem rerum, a ratione apprehenso et voluntati proposito, honestas aut turpitudo actionum humanarum, seu earumdem moralitas, collocatur.

Probatur secunda pars. Ordo rerum pendet a divina sapientia et bonitate. Rerum enim naturae et relationes a divina sapientia dictantur, divinam essentiam contemplante; quemadmodum in Metaphysica demonstravimus. Ergo hoc ipso quod actionum humanarum moralitas immediate pendet ab ordine rerum, mediate pendet a divina sapientia et bonitate.

Praeterea, moralitas pendet ab ordine rerum quatenus hic ordo a ratione apprehenditur et voluntati proponitur. Sed ratio in tantum id praestat, in quantum est participata similitudo rationis divinae, a qua omnis veritas sive speculativa sive practica derivatur. Ergo nequit voluntas habere pro norma rationem humanam, ordinem rerum apprehendente; nisi hoc ipso pro norma habeat rationem divinam, cuius virtute illa operatur. Apposite S. Thomas: « In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa « prima, quam a causa secunda; quia causa secunda non agit nisi

Hac acceptione entibus etiam ratione carentibus, ut sunt bruta, immo rebus etiam inanimis tribui solet. Sic dicuntur *mores coeli*, *mores animantium*, et cetera huiusmodi. At pressius entibus dumtaxat ratione praeditis et ex intelligentia ac voluntate operantibus tribuitur et varias significationes habet, quae respectum aliquem et ordinem habent inter se. Nam accipitur ad exprimendam vel actuum similium frequentiam (quo sensu idem sonat atque consuetudinem); vel dispositionem facilitatemque operandi, quae iisdem actibus repetendis acquiritur (quo sensu idem est atque habitus); vel denique quoslibet actus denominat ab agente rationali et libero proficiscentes, prout boni sunt vel mali, quorum certe frequentia consuetudinem constituit et habitum recte aut prave operandi generat. Porro ex more, in hac ultima significatione accepto, *moralitas* abstrahitur, cuius constitutivum hic investigamus.

« in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula « voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex « lege aeterna quae est ratio divina. Unde in Ps. 46 dicitur: *Multi « dicunt quis obstendit nobis bona? Signatum est super nos lu- « men vultus tui, Domine*; quasi diceret: Lumen rationis, quod in « nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona et nostram vo- « luntatem regulare; in quantum est lumen vultus tui, idest a vultu « tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet « bonitas voluntatis a lege aeterna, quam a ratione humana [1].

Conditiones sine quibus actus moralis non datur.

22. Moralitas est affectio actus humani, seu actus qui non utcumque procedat ab homine sed procedat humano modo. Respectu autem actionis exercendae, ut scite advertit S. Thomas [2], in hoc homo differt a ceteris causis ratione carentibus, quod sit dominus suorum actuum. Est vero dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; atque ideo illae actiones proprie dicuntur humanae, quae a voluntate deliberata procedunt. Illae contra quae aliter fiunt, dicuntur potius actus hominis quam actus humani. Hinc patet primam conditionem ad moralitatem requisitam in hoc cerni quod actus sit liber. Quare actiones puerorum ante explicatum rationis usum, aut quae in somno excercentur aut amentia, moralitate privantur.

Altera conditio est ut conformitas vel difformitas actionis cum ordine rerum per rationem advertatur; secus libertas quae exercetur, non respiciet actum prout moralis est. Hinc si, reflexionis defectu aut ignorantia, non cogitetur illa congruentia vel discrepantia actionis cum ordine; tunc licet actus libere exeratur, bonitatem et malitiam non contrahet. Sic. ex. gr. si quis die, quo esus carnium vetatur, prohibitionis oblitus carnes ederet; is licet libere operaretur, tamen actum malum non poneret; quia eius malitiam non advertit. Aliud enim est moralitas actus, aliud eius entitas mere physica. Unde, cum voluntas in ignotum ferri nequeat, eius libertas non exercetur, circa qualitatem obiecti quae ignoratur.

Solvuntur difficultates.

23. Contra tertiam propositionem sic obiicit Puffendorfius: « Cum « honestas, sive necessitas moralis, et turpitudo sint affectiones

1 *Summa Theol.* 1 2, q. 19, art. 4.
2 *Ibid.* 1 2, q. 1, art. 1.

« actionum humanarum, ortae ex convenientia aut disconvenien-
« tia a norma seu lege; lex vero sit iussum superioris: non appa-
« ret quomodo honestas aut turpitudo intelligi possit ante legem
« et citra superioris impositionem [1] ».

Resp. Confundit hic Puffendorfius legem proprie dictam, quae semper ad voluntatem Superioris respectum habet, cum aeterna Dei sapientia, quae mensura est et regula rerum omnium. Cum enim, ut in Metaphysica demonstravimus [2], essentiae rerum ex divino intellectu, divinam naturam contemplante, pendeant, ab ipsoque earum constitutio et necessariae proprietates determinentur; optime dicitur moralitas actionum humanarum habere pro norma ipsam divinam sapientiam, quae in rerum natura relucet et cuius veluti quaedam participatio est rationis lumen, quo naturaliter instructi sumus. Quare si pro lege hanc Dei sapientiam intelligeret Puffendorfius, ipsi libenter assentiremur, et discrepantia tantum esset in vocibus. Etenim etsi dictamen divinae mentis, secluso omni respectu ad voluntatem imperantem, lex stricto sensu appellari nequeat, quae intellectum et voluntatem includat necesse est; tamen latiore significatu, quatenus regula quaedam est, legis nomine donari potest. Sic illud legem aeternam appellavit S. Thomas in textu quem in quarta propositione citavimus. At neque hoc modo Puffendorfius excusari potest. Is enim de lege illa sic loquitur, ut eam aperte pro libera Dei dispositione se accipere demonstret; cum contra Dei sapientia in essentiis rerum concipiendis necessaria sit, non libera; atque quidquid dictat, id ad naturam ipsam rerum pertineat.

Instat: « Qui citra impositionem divinam, moralitatis actionum
« humanarum aeternam aliquam statuunt regulam, nihil aliud
« videntur agere, quam ut Deo adiungant principium aliquod co-
« aeternum et extrinsecum, quod ipse in assignandis rerum for-
« mis sequi necessum habuerit [3].

Resp. Divina sapientia, quam Deus in assignandis rerum formis sequitur, non est aliquid Deo extrinsecum, quemadmodum inepte fingit adversarius; nec quisquam e nostrae sententiae fautoribus absurdum illud unquam somniavit. Sed omnes unanimiter Dei sapientiam unum idemque cum Deo ipso, ad realitatem quod attinet, esse statuerunt; eamque in suis dictaminibus a divina natura, quae exemplar supremum est rerum omnium, fundamentum desumere docuerunt.

1 *De iure naturae et gentium* l. 1, c. 2.
2 *Ontologia* c. 2, a. 1.
3 Loco superius citato.

Urget eodem loco: « Si quaeras ex istis hominibus: de quibus-
« nam lege naturae disponatur? Respondent: de iis, quae per se
« natura sua honesta et turpia sunt. Sin ulterius quaeras: quae-
« nam autem sunt illa per se et sua natura honesta vel turpia?
« nihil aliud habent, quod respondeant, quam ea de quibus lege
« naturae disponitur. »

Resp. Mentitur plane Puffendorfius cum circulum hunc vitiosum obiicit. Sententia enim, quam sequimur, etsi statuat legem naturae de iis disponere, quae per se sunt honesta vel turpia, non respondet ea esse honesta vel turpia, de quibus lege naturae disponitur; sed quae conformia sunt vel dissona sapientiae divinae, et nobis, naturalem rerum ordinem scrutantibus, talia esse manifestantur.

Instat denique: « I. Admissa hac sententia, in obscuro manet
« quinam demum sint illi actus in se illiciti et quo indicio ab aliis
« actibus liquido internoscantur; quae item ratio sit proxima quare
« iidem tales sint. II. Quilibet actus citra legem sunt omnino in-
« differentes. Remota enim lege removetur quidquid est morale in
« actu illo. »

Respondemus obscuritatem illam, quam Puffendorfius fingit, minime sequi. Rationis enim lumine, naturae ordinem contemplante, docemur quid fini et nostrae naturae conveniat, quid secus. Immo potius in contraria sententia de externa et adventitia moralitate actuum humanorum haec obscuritas haberetur; non enim aliunde constare posset, nisi ex divina revelatione, quae a multis non admittitur, a multis etiam adulteratur, nec nos ad obediendum adigeret, nisi obligationem parendi Deo iam ante in nobis subaudiret. Ratio autem proxima moralitatis diiudicandae est ordo naturae a divina sapientia, essentias rerum dictante, impositus, et nobis per rationem manifestus. Ad alterum vero repetimus quod ante diximus, nimirum si pro lege intelligatur dispositio quae a libera Dei voluntate procedat, falsum esse ante ipsam omnes actus se indifferenter habere, ipsaque summota moralitatem omnem removeri. Sin autem intelligatur divina sapientia rerum essentias necessario dictans, verum profecto erit ante ipsam nihil omnino quoad creaturas etiam possibiles concipi posse, sed tantum divinam essentiam quae sit exemplar remotum omnium rerum possibilium, et quae ad illas concipiendas divinae intelligentiae praebeat fundamentum. At id cum nostra sententia minime pugnat, sed amico potius foedere conciliatur.

Articulus II.

De facultate qua actionum moralitatem internoscimus.

24. Ordinem moralem a nobis agnosci nemo sanus inficiari potest. Ad hunc enim cognoscendum nihil aliud exquiritur, nisi ut homo seipsum contueatur in relatione qua est cum sua causa rebusque ceteris, quae in mundo exstant. Actus enim voluntatis his relationibus congruentes ordinem moralem efformant. At vero quis hanc notitiam homini denegabit? Profecto, si ad experientiam confugimus, quisque sibi est conscius se naturam, qua constat, internoscere, quatenus duplici coalescit parte, sensili nimirum et rationali, quarum prima alteri tamquam praestantiori subiici debeat. Tum etiam nemo ignorat se a suprema quadam causa, quam Deum appellamus, existentiam suscepisse, a qua proinde dependentiam habet. Denique nemo non videt se similitudine naturae cum ceteris hominibus colligari. Respectus vero reliquarum rerum ex ordine, qui in mundo renidet, introspicimus: siquidem rerum universitas tamquam ordinata quaedam machina nobis obiicitur, ordo autem ex mutuis rerum relationibus exsurgit.

Atque hoc, quod experientia nobis manifestat, ratio quoque confirmat. Si enim natura hunc finem nobis praestituit, ut ordinem moralem prosequamur; procul dubio ad ipsum cognoscendum idoneas vires suppeditare etiam debuit; quandoquidem, sine praevia obiecti notitia, voluntate operari minime possumus. Quod autem cognitio eiusmodi verum nobis afferat, facile intelliget is, qui cogitet ordinem rerum non esse aliud quam reverberationem veluti quamdam divinarum idearum, lumen autem mentis nostrae participationem aliquam et imitationem esse divinae intelligentiae. Quare cum mens naturaliter evolvitur, eas profecto producat ideas necesse est, quae ordini rerum divinis ideis respondenti reapse respondeant.

25. Hinc facile intelligitur quae facultas ad ordinem hunc dignoscendum, ac proinde ad bonitatem vel malitiam actionum diiudicandam, nobis a natura suppeditetur. Nihilominus, quoniam hic etiam non defuerunt opiniones dissentientium philosophorum, rem hanc fusius aliquanto discutere et in diversas partes agitare adstringimur.

In primis enim Robinet, sensismi elapsi saeculi deliriis exagitatus, iudicium, quo bonum a malo discernatur, sensui cuidam interno ceteris quinque exterioribus analogo tribuendum esse fin-

xit. Ait enim auctorem naturae nobis indidisse dispositionem quamdam probandi nonnullas actiones atque alias reprobandi. Hanc dispositionem, quam instinctum moralem appellat, non esse aliud nisi sensum quemdam interiorem, qui optime assimilatur gustui dulcis et amari. Eius vocem esse promptam, facilem, infallibilem, nec ab idea ulla, aut ratiocinatione anteverti. Tum organum ei constituit, quod morale nominat. Et quamvis ignotum sit ubi resideat, tamen probabile putat illud reponi in fibris quibusdam moralibus in cerebro existentibus, quae relationem habeant cum organo visus et auditus. Obiecta enim, quae hos sensus impellunt, honesta aut turpia a nobis potissimum iudicantur [1].

Huic affine est commentum phrenologorum, apud quos in Gallia materialismus a philosophia propulsatus indecorum sibi asylum comparavit. Hi enim diversas facultates morales per totidem humanae calvae protuberationes et cerebri conformationes explicant; atque exinde singulos homines ad actionem unam potius, quam aliam, bonam aut malam exerendam vim sortiri docent sic, ut ad eas necessitate organorum et conflictu mutuo propensionum determinentur [2]. Quare fatalismo quodam invecto, moralitatem omnem e medio pellunt, ac vel atrocissima facinora ab omni culpa liberare nituntur.

Verum haec duplex insania utpote fundamento destituta, mole ipsa ruit sua. Prima enim sensismo, altera fatalismo nititur. Utraque igitur sic repugnat, quemadmodum repugnant duo illi erro-

1 *De la nature* liv. V.

2 Craniologicum systema, etiamsi fatalismo et materialismo spolietur, ut nonnulli eius cultores faciunt, ex parte phaenomenorum, quibus unice fulciri potest, non satis firmari, immo saepe etiam valde debilitari iam in Metaphysica observavimus (Vide *Logicam et Metaphys. Psychol.* c. 2, a 2). Tamen per transennam auctoritatem hic addimus MAGENDIE, qui licet in sua Physiologia non parum materialismum passim oleat, tamen veritate coactus phrenologiae se infensissimum ostendit. En eius verba : « La phrénologie pseudo-science de nos jours comme « étaient naguère l'astrologie, la nécromancie, l'alchimie, prétend localiser dans le « cerveau les diverses sortes de mémoires; mais ses efforts se réduisent à des as- « sertions qui ne soutiennent pas un instant l'examen. Les crânologues, à la tête « des quels est le docteur Gall, vont beaucoup plus loin; ils n' aspirent à rien « moins qui à déterminer les capacités intellectuelles par la conformation des crâ- « nes, et sour tout par les saillies locales qui s'y remarquent. Un gran mathema- « ticien offre certaine élevation non loin de l'orbite; c'est là, n'en doutez point, « qu'est l'organe du calcul. Un artiste célébre a telle bosse au front, c'est là qu'est « le siége de son talent! Mais répondra-t-on, avez vous examiné beaucoup de tê- « tes d'hommes qui n' ont pas ces capacités? Etez-vous sûr que vous n' en ren- « contreriez pas avec les mêmes saillies, les mêmes bosses? N'importe, dit le crâ-

res quibus superstruuntur. Nihilominus ut aliquid innuam, quod pressius commenta illa attingat; certe sensus ac generatim omnes facultates organicae nec iudicium nec ratiocinationem exercere nec ideas generales habere possunt. Etenim in repraesentando passive se habent; quippe quae a conditionibus subiecti, a quo pendent, vacare nequeunt, atque tantum, quantum ab individuo et materiali obiecto moventur, referre valent. At notio boni vel mali moralis iudicia et saepe ratiocinationes, semperque ideas generales amplectitur; siquidem natura sua intuitum relationis cuiusdam includit. Ergo ad altiorem facultatem pertinet, quam sit sensus aut vis qualiscumque organica. Praeterea oblectatio, quam honestum et decorum nobis ingenerant, horrorque, quem inspirat turpitudo, haud crescit nec minuitur iuxta maiorem minoremve perfectionem sensibilitatis nostrae aut pro exquisitiore temperamento fibrillarum corporis. Immo saepe inversam potius rationem sequitur, accommodaturque magis culturae animi atque evolutioni intelligentiae. Ergo facultas, quam respicit, non inter sensibiles aut generatim organicas vires reperitur, sed ad superiorem animi partem, quae spirituum propria sit, refertur.

Fateor equidem ex constitutione corporis et temperie nervorum effici ut sensibilitas (quippe quae organis utitur) ad actiones aliquas et obiecta vehementius vel remissius incitetur; atque exinde nasci (propter humani compositi unitatem) ut iudicium mentis saepe perturbetur, ac voluntas fortiter alliciatur. Verum id nihil

« nologue, si la bosse s'y trouve le talent existe, seulement il n'est pas développé; mais voilà un grand géomètre; un grand musicien qui n' ont pas votre bosse; n' importe, répond le sectaire, croyez! Mais quand il y aurait toujours, reprend le sceptique, telle conformation réunie avec telle aptitude, il faudrait encore prouver que ce n' est pas une simple coincidence et que le talent d' un homme tient réellement à la forme de son crâne. Croyez, vous dis-je, répond le phrénologue; et les esprits qui accueillent avec empressement le vague et le merveilleux croient! Ils ont raison, car ils s'amusent, et la vérité ne leur inspirerait que de l' ennui. » *Précis élément de physiol. De la mémoire* pag. 224 in nota.

Quoad vanitatem huius systematis legi etiam possunt CERISE *Exposé et examen critique du système phrénologique;* TORICHON *Le materialisme et la phrénologie combattus dans leur fondements;* et DEBREYNE *Pensées d' un croyant Catholique etc.* art. *Phrénologie*, Qui omnes unanimiter systema hoc tamquam veritati et morali contrarium damnant, ipsumque sic phaenomenis physiologiae, spiritualitati ac libertati animi humani reluctari aiunt, ut non minus falsum quam immorale habendum esse declarent, et cuius refutatio non minus ad religionem quam ad scientiam intersit.

cum iudicio boni moralis commune habet; et saepe, eiusmodi cupiditatum tumultu effervescente, immo etiam debacchante (modo usum rationis non adimat), turpe ab honesto optime discriminamus; etsi illud sensum vehementer alliciat, hoc eidem magnopere reluctetur.

26. Iure itaque omnes, qui de sapientia bene meriti sunt, in entibus solo sensu praeditis notionem boni vel mali moralis nullam haberi posse docuerunt; siquidem in illis notio relationis et ordinis, quae ideas generales exquirit, nulla inest. Quare, cum homo (ut conscientia cuique testis est) generalibus ideis instructus sit et evidenter honestum a turpi distinguat; cognitio eiusmodi ad animum tantum eiusque spirituales facultates referenda est. Sensus autem et organa corporis nonnisi administri et conditiones quaedam, pro praesenti iunctionis statu, ad evolutionem intelligentiae requisitae duci debent.

27. Hoc primo errore declinato, alius etiam scopulus vitandus est. Nam Hutcheson, qui Scotiae scholae prima iecit fundamenta, ad notionem boni moralis in nos inducendam, facultatem quamdam fingit, quam ipse sensum moralem quoque appellat, etsi significatione a sensistis longe diversa [1]. Nam eiusmodi sensus moralis iuxta ipsum ab intelligentia et ratione quidem distinguitur, at non consimilem sed longe praestantiorem naturam habet, quam sensus communiter dictus. Ceteris enim facultatibus omnibus divinior est, totamque hominis vitam suprema quadam potestate moderatur. Huic sententiae suffragari videtur fere universa Scotiae schola; quae ut in metaphysica, sic etiam in morali instinctum quemdam caecum ad iudicandum obtrudit. Quare per ipsam iudicia practica circa bonum et malum morale non intelligentiae et rationi, relationes rerum detegentibus, attribuuntur, sed peculiari cuidam facultati dantur, ex propensione tantum naturae et caeco quodam impetu operanti; quae proinde sensus moralis nuncupetur.

Verum his opinionibus assentiri minime possumus. Revera enim iudicium boni moralis, cum in relatione quadam internoscenda consistat, actus est intelligentiae proprius, quae ad verum non modo speculativum sed etiam practicum destinatur. Quod si quandoque haec relatio statim et per se non pateat, sed quemadmodum cetera mediata iudicia ex variis inter se gradatim conferendis ideis detegi debeat; tunc ratiocinationis usus occurrit, ac proinde illa notitia ope rationis comparabitur. Qui autem contra opinan-

[1] *Philos. moral. instit. compend.* lib. 1.

tur, hi in re morum iudicia quaedam synthetica a priori restituunt, quae generatim a nobis alibi refutata sunt, et quae, utpote motivo adhaerendi carentia, naturae animi intelligentis repugnant [1].

Nec vero celeritas, qua iudicia moralia in rudibus etiam explicantur, aliquid contra nos demonstrat. Adest enim in intellectu humano inclinatio quaedam naturalis, a sapientissimo Auctore indita, qua, perinde atque in veritatibus speculativis immo etiam pronius propter altiorem materiae necessitatem, ad iudicia eiusmodi, quae vitam regendam respiciunt, proferenda incitamur. At id non caece contingit et sine motivo obiectivo, sed ex rationis perspicientia sive immediata, ut in primis principiis moralibus, sive mediata ut in eorum deductionibus. Deductiones autem eiusmodi, quae a rudibus etiam fiunt, haud tantopere abstrusae sunt a captuque vulgari remotae, quemadmodum adversarii exaggerant. Plerumque enim a primis principiis per se notis tam parum distant, ut ex illis facillima ratiocinatione deducantur. Ac si quando gravem difficultatem includunt, quae ab imperito homine practice bene resolvatur; originem trahunt a cultura religiosa quae scientiae defectum suppleat, aut ex habitu quodam bene operandi, aut ex axiomate generali quod sine interiectis mediis actui determinando applicetur, aut ex aliis causis quae prudentiam naturalem hominis iuvare solent. Ut nihil dicam de traditione primitiva, quae a Deo originem ducens, vitam moralem humanitatis informavit, et cuius profundiora vestigia, apud nullam gentem, utcumque barbaram, penitus obliterari potuerunt.

Articulus III.

De facultate actum moralem eliciente et de partitione actus moralis.

28. Ratio ad actum humanum concurrit dirigendo, quatenus obiectum eiusque relationem moralem ostendit. At facultas, ex qua actus ille proprie elicitur, voluntas est; unde fit ut etiam voluntarius nominetur, et definiri soleat: *actio ab interno principio procedens cum cognitione finis* [2]. Actio enim quae a voluntate proce-

1 Vide *Logicam* et *Metaphysicam*, ubi Kantianam et Reidianam doctrinam examinavimus.

2 Ex hac voluntarii definitione apparet discrimen eius ab actu spontaneo, quicum communi sermone saepe confunditur. *Spontanea* enim dicitur actio, quae ab interno quidem principio procedit, praevia cognitione obiecti, attamen opus non

dit, ab interno principio procedat, necesse est; siquidem voluntas intime hominem afficit et principium illud constituit, ex quo ceterae hominis facultates quoad exercitium actionis pendent, si humano modo operantur. Cum vero voluntas non agat nisi praevia cognitione obiecti, in quod fertur, et obiectum consideratum tamquam terminus actionis vocetur finis; efficitur hinc ut actio, quae sive immediate sive mediate a voluntate procedit, semper finis cognitionem exigat. Duo igitur ad actum voluntarium constituendum concurrunt: cognitio intellectualis obiecti, et vis voluntatis; quorum si alterutrum desit, actus erit involuntarius.

Iam age cognitio obiecti deesse potest ratione ignorantiae, qua forte homo laboret dum operatur. Ac ne error in rem hanc irrepat, triplex ignorantia distinguenda est: *antecedens, concomitans* et *consequens.* Porro earum prima tantum *involuntarium* gignit. Etenim *ignorantia consequens* illa dicitur, quae aliquo modo a voluntate ipsa dependet, et dividitur in *affectatam,* si directe procuretur; et *supinam* vel *crassam,* si voluntarie negligatur notitia obiecti aut eorum quae hominem ab operando deterrerent. Haec, ut patet, involuntarium non constituit; siquidem a voluntate procedit, in eaque sui causam agnoscit. Quisquis autem vult causam, is vult etiam effectum qui ex illa sequuturus praevidetur.

Nec etiam *ignoratio concomitans* involuntariam actionem proprie constituit. Per illam enim homo sic disponitur; ut etiamsi obiecti scientiam haberet, tamen actionem emitteret: puta si quis iam animo paratus inimicum occidere, forte illum inter venandum occidat, existimans se feram percutere. Certe in hoc eventu notitia obiecti deesset; sed ita deesset, ut eius absentia actum non produceret; quippe qui in contraria hypothesi etiam prodiisset. Quare actio, quae sic exeritur, *positive involuntaria* dici non potest, sed tantum *negative,* idest *non voluntaria.*

Non ita dicendum est de *ignorantia antecedente,* quae actum voluntatis omnino praeit et causa est cur ad agendum fiat gradus.

est ut obiectum eiusmodi apprehendatur tamquam finis, nimirum tamquam id quod actionem terminat et cuius gratia illa exseritur. Quare in appetitione etiam sensili sine concursu voluntatis operante locum habet, et actionibus quoque brutorum attribuitur. Haec enim ex obiecti cognitione ad operandum moventur, at rationem finis non concipiunt; siquidem eiusmodi conceptio relationis notionem involvit, quae nonnisi intelligentia attingitur qua bruta penitus orbantur. Quamobrem conceptus spontanei latius patet, quam notio voluntarii, ad eamque se habet ut *genus* ad *speciem.* Quod si actio nullo modo ex obiecti cognitione procedit, sed unice a virtute quadam subiecto ingenita, tunc dicitur *naturalis;* cui praecise *violentum* opponitur. Actio igitur voluntaria, hoc ipso quod voluntaria est, est etiam spontanea et naturalis, at non vice versa.

Haec involuntarium revera gignit; quandoquidem a voluntate non pendet, et, si deesset, nequaquam actio sequeretur. Advertendum tamen est, ignorantiam eiusmodi invincibilem esse oportere, nimirum talem, ut oppositae cognitionis comparandae nulla moralis diligentia praetermissa fuerit, vel saltem nulla suspicio contraria animum operantis pulsaverit. Nam si ita se habeat illa ignorantia, ut eam exuere homo potuerit; agentem non excusat, nec proprie *antecedens* sed aliqua ex parte *consequens* dicenda est.

29. Aliud, quod ad actum voluntarium habendum requiri diximus, est influxus interni principii, videlicet voluntatis. Huius defectu violentum exsurgit, quod definiri potest: *actio ab externo principio procedens, renitente subiecto.* Ut autem appareat quomodo violentia in actus humanos cadere possit, observandum est actus voluntarios alios esse *elicitos*, alios *imperatos*. Illi sunt, qui per se ad voluntatem pertinent, ab ipsaque immediate proficiscuntur tamquam actiones eius propriae; hi contra, qui ad aliam quidem facultatem spectant, sed voluntatis imperio subiiciuntur. Sic amor scientiae adipiscendae est actus elicitus; studium et applicatio intellectus ususque mediorum externorum, quae ad illam comparandam conferunt, sunt actus voluntarii imperati; qui proinde non proxime sed mediate a voluntate oriuntur. Deinde observandum est actum dici non posse violentum, nisi subiectum, in quo fiat, vi et inclinatione sua in praesens illi repugnet. Secus, si subiectum non resisteret, hoc ipso aliquid ad actum conferret; nimirum potentiam saltem passivam, in qua actus ille recipiendus est. His explicatis quisque videt violentiam actibus elicitis inferri non posse, posse tamen actibus imperatis. Nam actus elicitus, cum a voluntate gignatur, quae principium internum est; semper a principio interno enascitur, nec sine conceptuum pugna principio externo potest attribui. At actus imperati, cum non in voluntate sed in aliis facultatibus perficiantur, quae, licet a voluntate moveri debeant, tamen quandoque ab externa vi ad actum inflectuntur; optime consistere possunt cum contrario voluntatis imperio. Quare peculiari facultati, a qua proxime exeruntur, violenti erunt, non quatenus illa per se spectatur, sed quatenus consideratur sub imperio et motione voluntatis quae contrarium praecipit.

30. Actiones voluntariae pressius etiam acceptae, nimirum prout non modo a voluntate procedunt cum cognitione finis, verum etiam libertate instructae sunt [1]; triplici potissimum aspectu considera-

[1] Id dicimus quia omnis actio voluntatis, etiamsi necessaria sit, voluntaria dici potest, cum ab interno principio dimanet, praevia cognitione finis. Tamen haec vox actibus illis severius competit, qui libere a voluntate proficiscuntur. Hi enim

ri possunt: scilicet quoad ordinem obiectivum ipsis a natura praestitutum; quoad subiectum, quod earum causa est; quoad terminos alios, in quorum emolumentum vel detrimentum cedunt. Primo respectu consideratae moralitatem induunt, secundo aspectu imputabiles evadunt, tertio meriti vel demeriti notionem important. De singulis gradatim dicemus.

At, quoniam quae moralitatem attinent, magna ex parte in primo articulo disputavimus, hic tantum ea subiungemus quae ibi omissa sunt, et hoc loco melius tractantur. In primis itaque occurrit actuum moralium partitio, quae quidem multiplex esse potest. Nam primo actus morales alii sunt *honesti*, alii *turpes* qui etiam *immorales* dici solent. Haec diversitas in actibus humanis consideratur, prout relationem convenientiae aut discrepantiae cum obiectivo ordine rerum et, quod consequens est, cum fine ultimo retinent. Nam actiones illae, quae obiectum respiciunt iuxta ordinem a natura institutum, honestae erunt ac bonae moraliter; quae vero cum ordine pugnant, inhonestae vel etiam pravae, ad mores quod attinet, habebuntur. Deinde actus honesti denuo dividi possunt in *obligatorios* et *liberos*, prout eorum omissio mala homini est vel secus. Qua in re memoria repetendum est, malum esse non meram negationem sed privationem boni; ac proinde tunc subiectum inficere, cum in ipso exigentia inest contrariae perfectionis. Hinc quando actus honestus omittitur, qui necessarius homini est ut in ordine manere possit; eius omissio mala est, et proinde actus est obligatorius. Quando vero praetermittitur actus sine ulla ordinis laesione; eius omissio mala dici nequit, et actus ipse in nostro erit lubito; licet, si ordini congruat, bonitate fruatur.

31. At enim ex iis actibus, ad quos exerendos non obligamur, dantur ne aliqui in genere morum indifferentes; an omnes, hoc ipso quod mali non sint, boni erunt? Ut responsum demus, necesse est distinguere actionem moralem *in abstracto* seu *in specie* consideratam, ab actione *concrete* accepta, seu, ut dicitur, *in individuo*. Consideratur actio *in abstracto*, cum spectatur in se iuxta obiectum dumtaxat quod respicit, abstrahendo cogitationem a

magis ad voluntatem pertinent; ex ipsa enim omnino habent quod sint potius quam non sint. Ceteri autem necessario a voluntate emergentes non tam a voluntate, quam potius a natura existentiam recipiunt. Quare saltem distinguendum esset ac dicendum: actus necessarius voluntatis est magis voluntarius considerando voluntatem ut *naturam*; at actus liber est magis voluntarius considerando voluntatem ut *potentiam activam*.

fine operantis aut ab adiunctis reliquis quae actionem comitantur. Sub hoc respectu omnes consentiunt dari nonnullas actiones moraliter indifferentes; eas nimirum quae nullam relationem convenientiae vel discrepantiae exhibent cum ordine rerum, quem homo sequi debet. Eiusmodi sunt ex. gr. deambulare, arma gerere, perfricare manus, rusticatum ire, atque aliae generis eiusdem; quae certe si obiective spectentur, nec bonae nec malae dici poterunt. At actio sumitur *concrete*, si inspicitur subiective, prout nimirum a persona individua *hic* et *nunc* exercetur. Et quoniam agens rationale (modo ex advertentia rationis operetur), semper ad honestum finem intendere actionem debet; hinc probabilius apparet nullam dari actionem indifferentem in individuo, sed omnes bonas esse vel malas, prout ad finem congruum naturae dirigantur, aut secus. Id tamen nonnulli inficiantur hac nixi ratione, quod eos actus, qui obiectum habent moraliter indifferens, nulla obligatione dirigere teneamur semper ad finem positive honestum, sed posse in iis exercendis obiectum ipsum dumtaxat spectari; quod proinde, cum sit indifferens, nullam bonitatem vel malitiam moralem illis impartietur. Harum sententiarum quae magis lubeat quis sequatur; nobis, ut dixi, prima videtur probabilior.

32. Quaeri potest secundo quibus capitibus ordo obiectivus a ratione perspectus moralitatem actibus humanis communicet. Reponimus id triplici ex parte contingere: ex obiecto nimirum, quod per se ab actione respicitur; ex fine, quem sibi agens praestituit ex circumstantiis, quae actionem comitantur. Et ad primum quod attinet, operatio, cum motus sit quidam quo animus in obiectum tendit; ab obiecto speciem mensuramque desumit. Prout igitur obiectum bonum est vel malum in ordine morum, actus ipse bonitatem vel malitiam induit. Nec obiicias effatum illud: actionem in moralibus speciem suam ex fine mutuari. Id enim intelligitur de actionibus per se indifferentibus, de quibus paulo ante meminimus, non vero de actionibus natura sua bonis aut malis. Quod si his etiam applicari velit pronuntiatum illud; tunc nomine finis intelligi debet finis non operantis, sed operis qui cum obiecto confunditur. Obiectum enim, cum sit id quod ab operatione respicitur, hoc ipso finis eiusdem dici solet. At praeter hunc, alius adest finis, quem sibi pro lubito proponit operans, et *finis operantis* nominatur; cogita ex. gr. cum quis elemosynam elargitur ad impetrandam a Deo alicuius peccati veniam. Nos autem ut unum ab altero clarius secerneremus; primum appellavimus *obiectum*, quia reapse non modo finis sed etiam obiectum est; immo in tantum

4*

est finis, in quantum est obiectum; alteri denominationem *finis* reliquimus, cum nullam aliam sibi vindicet.

Iam vero moralitas primario et intimius ex obiecto in actum derivatur; siquidem eius respectu actio consideratur per se et immutabili quadam ratione. Quare iure meritoque actus dici solet speciem suam ex obiecto recipere. Ad adverte obiectum sumendum esse sub ratione formali, seu sub eo respectu quo attingitur ab operante. Obiectum enim in se unum idemque manens, quoad rationem formalem variari potest, prout sub una potius quam alia relatione vel proprietate inspiciatur.

Nihilominus haec ratio, quam pro obiecto attulimus, probat etiam moralitatem aliquam ex fine operantis in actionem proficisci, quamvis minus intime. Nam hic finis, etiamasi non primario intendatur, tamen suo modo reapse terminat actionem, atque ideo bonitatem vel malitiam illi aliquam elargitur.

Denique adiuncta vel circumstantiae, a quibus actus in individuo separari nequit, cum et ipsae habere possint convenientiam vel discrepantiam cum ordine rationis, tertium exhibent principium moralitatis actionum. Sic si quis rem in loco sacro furetur ad se inebriandum, eius actio triplici ex capite mala erit: ex *furto* nimirum, propter raptum rei alienae, ex *sacrilegio* propter sanctitatem loci quem violat, ex *fine pravo* propter quem operatur. Ut igitur humanus actus absolute sit bonus, ex nulla harum partium peccare debet; secus erit malus. Hinc exortum est tritum illud sermone proverbium: in moralibus *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

Articulus IV.

De imputabilitate actionum et de ratione meriti vel demeriti.

33. Imputabilitatem actibus humanis competere diximus ex eo, quod ad causam unde illi procedunt referantur. Homo enim utpote indifferentiae libertate ornatus, actiones, quibus se ad finem dirigit, sic exercet, ut earumdem exercitium ex ipsius arbitratu pendeat. Id nulla demonstratione eget, adeo vividissimo conscientiae patet testimonio. Sic nemo est qui non sentiat in potestate sua esse se ad singulas actiones determinare, cum in statu idoneo ad deliberandum reperitur. Libertas enim nostrarum actionum factum est quoddam immediate perceptum, quod nullae sophismatum nebulae obscurare unquam possunt. Et quemadmodum

Diogenes Zenonem contra possibilitatem motus loquentem, *deambulando* confutavit; sic libertatis humanae impugnatores refellere quisque poterit contrarium eius quod illi vellent operando. Atque id quod individualis conscientia testatur, universalis totius generis humani consensio confirmat. Quid enim aliud sunt leges, aut bonorum operum laudes aut turpium vituperationes; quid praemia aut poenae pro virtute aut vitio apud omnes gentes sive cultas sive barbaras constitutae; nisi totidem voces quibus humanum genus actionum libertatem proclamat? Non igitur an libertas sit, quod per se patet; sed quomodo sit et unde ducat originem philosophicae investigationis est proprium.

Qua de re ut aliquid innuam, observandum est libertatis radicem in ratione sitam esse. Nam cum voluntas appetitio sit rationalis, in obiectum fertur prout ipsi a ratione proponitur. Quoties itaque ratio voluntati proponit obiecta indifferentia, nimirum talia, quae nec felicitas sint nec cum felicitate necessario iungantur; motus voluntatis indifferens manet quoad illa appetenda vel respuenda. Utrumque enim a ratione indicatur posse fieri, et utrinque obiecti qualitas appetitum attrahit et repellit. Nam ex eo quod in obiecto bonitas aliqua apparet, motivum adest appetitioni excitandae idoneum; ex eo autem quod bonitas illa finita est et aliqua ex parte deficiens, voluntati proponitur tamquam non necessaria, et talis ut merito omitti, et, si cum malo coniungitur, odio etiam haberi possit. Ergo voluntas in eiusmodi obiecta necessario ferri nequit; ac proinde si ea eligit, ideo eligit quia ad unam optionis partem prae alia se inclinat sponte sua. Ex obiecto enim sic a ratione proposito nulla in ipsam necessaria determinatio proficiscitur; siquidem motiva quae forte prius in deliberatione mentis praeponderasse supponuntur, obiectum non immutarunt, sed ut bonum finitum et nobis non necessarium reliquerunt.

Libertas igitur dos quaedam est voluntatis, vi cuius haec domina efficitur suorum actuum sic, ut eos exerere possit aut secus, aut etiam in contrarios flectere.

34. Efficitur hinc ut homo proprie auctor sit actionum quas exercet; atque ideo ad ipsum iure refertur quod illae exerantur vel non exerantur. Sub hoc respectu actio et eius omissio, *imputabiles* dicuntur. Quare imputabilitas describi potest: proprietas illa vi cuius actio aut actionis omissio alicui tribuitur tamquam proprio auctori et causae. Porro imputabilitatis fundamentum, ut ex dictis patet, libertas est; ac proinde cum quis ne actio quaedam ipsi imputetur cavere nititur, nullam aliam excusationem afferre solet, nisi hanc: quod liber in ea patranda non fuerit. Nam quemad-

modum cum in actione libertas adest, ratio imputabilitatis viget; sic contra omni imputabilitate vacat operatio, quae arbitrii libertate privatur.

Etsi imputabilitas cum moralitate semper coniungatur, tamen cum illa minime confundi debet. Coniungitur quidem, quia nulla actio proprie moralis esse potest, nisi sit etiam libera. Est enim libertas elementum illud, ex quo oritur ut ordo rationis voluntatem afficere et in actibus, qui ab homine fiunt, inesse possit. Similit r actio nulla libera in individuo exsurgit, quin aliqua moralitate instruatur. Ut enim probabilius videri diximus, actio in individuo, quae indifferens sit, non datur. Moralitas igitur et imputabilitas in actione humana semper consociantur. Confundi vero non debent; quia utriusque notio, ut ex dictis patet, diversa admodum est. Immo etiam quandoque potest alicui imputari actio, quin eiusdem moralitas imputetur; si forte is liber in ea exerenda fuerit, sed eius malitiam propter ignorantiam non advertcrit. Praeterea potest quis investigare primum an actio imputanda sit agenti, et deinceps inquirere utrum honesta sit an turpis. Quod certe fieri nequiret, si moralitas cum imputabilitate converteretur.

Hinc in actiones humanas ratio laudis aut vituperationis derivatur. Nam cum actio non utcumque, nimirum physice tantum spectata, sed prout moralitate instruitur, agenti tribuatur, ac proinde eius bonitas vel malitia eidem imputetur; homo vere consideratur tamquam auctor propriae perfectionis vel imperfectionis in genere morum. Ex quo oritur ut existimatione vel contemptu dignus appareat, quae verbis significata laudem vel vituperationem constituit.

35. Venio nunc ad meritum vel demeritum, quod in actionibus humanis reperitur. Cum enim homo actione sua aliquid efficit quod in emolumentum alterius cedit, modo ad id mercede pacta ex peculiari obligatione non teneatur; apud illum mereri dicitur. Contra demeretur, si actione sua alterius detrimentum procurat. In primo casu praemio, in secundo poena est dignus; idque a ratione ordinis et debitae proportionis praecipitur. Ad rem Taparellius: « Un altro ef-
« fetto della imputazione è il merito; imperocchè se l'atto imputa-
« to, epperò volontario, tende a vantaggio altrui, la idea naturale di
« uguaglianza porta seco per conseguenza la idea di un compen-
« so che dee ragguagliare le partite fra chi operò e chi ricevette
« il vantaggio. E d'onde questa necessità di ragguaglio? Dalla idea
« di ordine e di simmetria che presiede al morale non meno che
« al mondo fisico. Un architetto disegna una facciata; se da un
« lato del portone egli mette due finestre ed una sola dall'altro,

« ogni occhio dice che il disegno (siane di chi si vuole la colpa) « è per sè imperfetto; e la cagione è la mancanza di simmetria, « di proporzione, di unità. Questo principio di unità è un fatto pri- « mitivo che dobbiam ricevere dalla voce di natura, nè ammette « dimostrazione ulteriore, se non in quanto egli ci manifesta l'u- « uità di quella causa infinita da cui tutto ebbe essere. Applicato « ad una creatura limitata egli ci dimostra dovervi essere ugua- « glianza tra ciò che ella dà e ciò che riceve; giacchè altrimenti « non serberà quella proporzione che ella dee avere col tutto di « cui fa parte, a dismisura crescendo o scemando, se troppo o ri- « ceve o dà. Onde si vede agevolmente che da questo medesimo « principio risulta la idea del demerito contro colui che opera in « danno altrui [1]. »

36. Ut quis apud alterum mereatur, opus non est ex nullo officio ad actionem praestandam adstringi: sed sufficit, ut dixi, ut ad illam ex peculiari contractu non teneatur, recepta mercede. Si enim id fiet, meritum nullum erit; propterea quod tunc actio illi, in cuius bonum cedit, directe debetur, tamquam aliquid quod is, tantundem alteri dando, iam sibi tamquam suum adscivit. Quamvis eo etiam casu qui actionem ponit mereri poterit propter peculiarem diligentiam vel celeritatem aut adiuncta alia, praeter consuetum ordinem conquisita. Sed quoties, nulla peculiari pactione cogente, quis in bonum alterius operatur; etiamsi officium aliquod et generalis obligatio id praecipiat; tamen eius actio rationem meriti revera induet et ad praemium saltem grati animi ius afferet. Et sane, quamvis charitate patriae omnes devincimur; tamen quis negabit valde mereri eum, qui curis omnibus eam illustrare, augere, et ab hostibus tueri studet? Itemque, etsi egentibus opem ferre naturae lege iubeamur, quis meritum denegabit ei, qui huic officio obtemperat? Idem dic de sexcentis aliis exemplis generis eiusdem.

37. At enim apud quos actione nostra mereri possumus?

Respondeo nulli dubium quin homo actibus suis mereri possit vel demereri non modo apud individuam personam, verum etiam apud totam societatem; siquidem utriusque utilitatem vel damnum actione sua procurare potest. Apposite S. Tomas. « Meritum « vel demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit se- « cundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit ali- « cui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est « autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vi-

[1] *Saggio Teoretico di Diritto Naturale* ecc. Vol. 1, Dissert. 1, c. 6, §. 130.

« vens est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Qui« cumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in so« cietate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui « laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo ali« quis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, ca« dit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo secundum « quod debetur ei retributio a singulari persona, quam iuvat vel « offendit; alio modo secundum quod debetur ei retributio a to« to collegio. Quando vero aliquis ordinat actum directe in bonum « vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et « principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus colle« gii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium « vel malum vergit, etiam debetur ei retributio in quantum etiam « hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii [1].»

At utrum mereri homo possit apud Deum dubitare quis poterit propterea quod, cum a Deo omnia receperimus, omnia quae possumus ei debeamus. Verum id non impedit quominus, eo modo quo res patitur, meritum aliquod respectu Dei adipiscamur, quatenus actione, quae propter libertatem vere a nobis dependet, operemur, atque ad Dei gloriam et ad bonum universi nitamur. Audiamus iterum Aquinatem: « Actus alicuius hominis habet ratio« nem meriti vel demeriti secundum quod ordinatur ad alterum « vel ratione sui vel ratione communitatis. Utroque autem modo « actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti « apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus ho« minis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus « referantur. Unde qui facit actum malum non referibilem in De« um, non servat honorem Dei qui ultimo fini debetur. Ex parte « vero totius communitatis universi; quia in qualibet communi« tate ille, qui regit communitatem, praecipue habet curam boni « communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene « vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et « rector totius universi et specialiter rationalium creaturarum. « Unde manifestum est quod actus humani habent rationem me« riti vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin seque« retur quod Deus non haberet curam de actibus humanis [2]. »

Ex ratione autem, quae obiecta est, non aliud derivatur, nisi inter Deum et hominem non posse intercedere iustitiam, secundum absolutam aequalitatem. Haec enim requirit ut inter termi-

1 *Summa Theol.* 1, 2. quaest. 21, art. 4.
2 Ibidem art. 4

nos, quos respicit, mutua sit independentia, saltem respectu eius rei, in qua alter alterum sibi obligat. Id certe competere homini nequit respectu Dei. Homo enim quidquid possidet, a Deo largiente suscepit, eidemque quodammodo restituere per rectam operationem tenetur. Nihilominus cum libertate sit praeditus, vere auctor est et principium suarum actionum, in iisque eliciendis aliquid ex propria determinatione confert. Quare inter ipsum et Deum aliqua intercedit ratio iustitiae, non stricte dictae, sed secumdum quamdam proportionem; quatenus recto usu libertatis homo sit qui reapse se inflectit ad servandam legem a Deo latam, cum possit contrarium eius operari. Quoniam vero divina sapientia dictavit, homini sic operanti responsuram esse adeptionem proprii finis tamquam mercedem et praemium ipsi consentaneum; ordo postulat ut id reapse homini recte operanti Deus praestet. Nec vero rectitudo essentialis divinae voluntatis ab eo ordine recedere Deum sinit, qui sanctissimus est et suae sapientiae reluctari non potest. At, ut quisque videt, Deus in hoc non tam homini, quam potius suae sapientiae et bonitati debitor efficitur.

ARTICULUS V.

De passionibus.

38. Ex intellectu et voluntate, respectu habito ad obiectivum ordinem rerum, quemadmodum supra explicavimus, essentia actus moralis in se constituitur. Attamen homo non sola parte rationali, verum etiam sensibilitate coalescit, quae ad actionum humanarum exercitium suo modo aliquid confert. Ergo de hac quoque pauca dicamus necesse est, quantum videlicet cum moralitate actuum humanorum connectitur.

Iam age sensibilitas generatim inspecta facultatem tum cognoscendi tum appetendi complectitur. At de illa prout facultate cognoscendi continetur, quae per diversos sensus se explicat et in imaginatione velut in centro colligitur, nihil peculiare hic enucleandum occurrit. Nimis enim aperte patet eam nonnisi instrumentum esse rationis, cui materiam et occasionem idearum suppeditat; nec influxum ullum exercere in moralitatis iudicia, quae opus dumtaxat sunt mentis. Restat igitur ut de altera parte sermocinemur, quae appetitionem includit. Haec enim dum vehementer ad aliqua obiecta nos rapit ab aliisque retrahit; non mediocrem cum actibus humanis connexionem habet.

39. Itaque tendentia illa vitalis, qua animus in bonum sensibus propositum fertur, atque a malo retrahitur, sensilis appetitio nominatur. Haec cum nonnisi obiectum materiale et concretum proprie respiciat, exsuperare nequit sensilem cognitionem, a qua in subiecto, cui inest, ingeneratur. At in homine propter coniunctionem partis sensibilis cum rationali, saepenumero appetitionem ipsam voluntatis circa bonum spirituale comitatur; ita tamen ut non circa illud proprie versetur, sed potius circa phantasma aliquod imaginationis, quod una cum conceptione mentis excitatur, et in quo obiectum illud spirituale quodammodo relucet. Porro haec appetitio, cum remissior est, affectus dumtaxat quosdam sensiles constituit. At in altiore suo gradu subiectum vehementer afficit nec in sola animi facultate se continet, sed corporis ipsius transmutationem quamdam praeter statum consuetum et naturalem adiunctam habet. Id cernere est in homine iram concipiente, cuius os pallore suffunditur, artus contremiscunt, scintillant oculi. Hi vehementiores sensibilitatis motus, ex graeco fonte detorto vocabulo, *passiones* vocantur; quae proinde definiri possunt sic, ut esse dicantur: *vehementior excitatio sensilis appetitus, cum insueta corporis commotione.* Ex quo patet ipsas duplici elemento constare: nimirum actu animi sentientis, et transmutatione seu alteratione membrorum [1].

40. Passiones communiter bifariam dividuntur: in partem videlicet, quam appellant *concupiscibilem;* et partem, quam *irascibilem* vocant. Prima eas complectitur, quae versantur circa bonum prosequendum aut malum aversandum; at simpliciter et per se inspectum, prout bonum aut malum est. Altera pars illas continet, quae respiciunt bonum aut malum non simpliciter, omni semota difficultate, sed apprehensum ut arduum et ad consequendum vel declinandum difficile. Id vero provenit ex eo quod ad alterutrum faciendum, re aliqua impediamur. Quare hi motus animi obiectum sic spectant, ut simul spectent impedimenta quibus obiectum adstringitur.

Superioris partis sex passiones numerantur a S. Thoma [2], nimirum amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Partis vero posterioris quinque recensentur: spes et desperatio, audacia et timor, ira denique. Hic census, quidquid contra ob-

1 Saepe nomen passionum in malam torquetur partem, quatenus sensiles motus exprimit rationi contrarios. Sic passiones *animi morbi et perturbationes* dicuntur.

2 *Summa Theol.* 1, 2, q. 23, art. 4.

murmuret Cartesius [1], consentaneus plane videtur. Et re quidem vera, appetitio sensilis, quoties circa bonum per se inspectum versatur, considerari potest vel in ordine ad meram propositionem obiecti convenientis, praescindendo a praesentia eiusdem vel absentia; vel potest referri ad obiectum in quantum abest, vel denique in quantum obiectum praesens est et possessum. Hinc tres exsurgunt affectus: *amor*, *desiderium*, *delectatio;* quorum primus in mera complacentia obiecti reponitur; alter in tendentia ad illud, prout est absens; tertius in iucunda quadam quiete ex adeptione boni delectabilis proveniente. Consimilis ratiocinatio fiat de malo etiam simpliciter considerato, et sic tres aliae oppositae emergent passiones: *odium, fuga*, *tristitia*. Etenim proposito malo, aversio quae pullulat in appetitu, dicitur odium; nisus ad malum illud fugiendum, dicitur fuga, tristitia denique appellatur affectus ille, qui innascitur ex praesentia rei incommodae quae iam nos invasit.

Quod si bonum et malum non simpliciter, sed ut difficulter consequendm aut vitandum spectatur, reliquae quinque passiones habebuntur ad partem irascibilem pertinentes. Nam bonum obtentu difficile vel sic obiicitur, ut difficultas eius superabilis appareat, atque ita enascitur *spes;* contra vero *desperatio*. Item malum imminens et ad cavendum difficile vel sic proponitur ut nisu aliquo vitari queat, et tunc affectus exsurgens ad removendum impedimentum dicitur *audacia*; vel sic apparet ut difficultate, quam

1 Hic auctor librum de passionibus lucubravit trifariam dispartitum, in quo vetere doctrina reiecta, novam quamdam theoriam substituere conatus est, de qua hoc iudicium protulit Thomasius: « Etsi Cartesius nobilissimam Ethicae doctrinam « de passionibus animi se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eamdem « contradictionibus repletam esse facile ostendi potest. » *Cautelarum* p. 1, c. 14, §. 34.

Ne autem tempus in eius refutatione frustra teramus, hoc unum sufficit animadvertere quod constituat primum affectum, qui in nobis excitatur, esse *admirationem*. At admiratio non ex novitate rei simpliciter sumpta, sed ex eius raritate et insolentia enascitur. Quare iam subaudit alias perceptiones rerum, quarum consuetudo cursui et ordini adversetur repentina illa apparitio, ex qua in nobis excitatur. Quoniam vero ordo affectuum respondet ordini cognitionis; clarissimum est admirationem esse non posse primum affectum. Praeterea admiratio est affectus rationalis, non sensibilis. Oritur enim ex apprehensione eventus cuiusdam, cuius causa non lateat. Unde requirit ut res, circa quam versatur, concipiatur ut effectus, de quo intelligamus esse quidem aliquam causam, sed qualis ea sit ignoremus. At vero rem concipere ut effectum, et ad causam detegendam tendere rationis est non sensuum. Ergo Cartesius in hac controversia statum ipsum quaestionis nescivit.

habet, animum quasi opprimat, et tunc affectus illi respondens dicitur *timor*. Denique si malum non amplius imminet, sed iam incumbit, enascens appetitus ulciscendi causam, quae illud produxit, vocatur *ira*.

Atque hae quidem passiones elementares et primitivae habentur. Ex harum vero multiplici iunctione aliae oriuntur passiones secundariae, quas mixtas appellare licet. Huiusmodi essent *invidia, commiseratio, pudor*, et similia, quae non ex sola sensibilitate pullulant, sed ex iunctione et concursu partis tum sensilis tum rationalis. Iam facile intelligitur horum omnium affectuum fundamentum primum esse amorem, qui ceteris praesupponitur eosque veluti quadam sui transformatione progignit [1].

41. Haec de notione passionum. Discutiendum modo est quamnam relationem cum moralitate actuum humanorum retineant. Qua in re duo vestigabimus: primum an bonitatem aliquam vel malitiam per se afferant; deinde an suo impetu rationem voluntarii in actu humano debilitent. Et ad primum quod attinet, fuit Stoicorum opinio passiones per se malas esse et prorsus eliminandas, unde ἀπαθείαν seu passionum carentiam in sapiente requirebant [2]. Oppositam plane sententiam sequuntur blanduli quidam nostrae aetatis philosophi, quos inter Fourier, *Gallici Socialismi* acerrimus fautor, in suo libro, quem de consociatione ad domum et industriam et agricolturam spectante inscripsit, docet passiones in omni suo motu legitimas esse atque ad obtemperandum homines obligare. Nam earum propensione Dei vox manifestatur, ac felicitas in hoc consistit quod multae passiones et multa media, quibus eisdem satisfiat, habeantur [3]. Dignam plane bruto animante sententiam!

At utrumque a veritate discedere nemo est qui non videat. Etenim contra Stoicos hoc militat, quod appetitio sensilis una cum ceteris facultatibus a benefico naturae Auctore nobis tributa sit; quod autem a Deo procedit, malum per se esse non potest. Immo si res accuratius consideretur, passiones ad bonum hominis potius diriguntur. Nam commotione sua maximopere conferunt ad ex-

1 Multa passionum, quas recensuimus, nomina, propter affinitatem notionis et linguae paupertatem, usurpantur etiam ad analogos affectus voluntatis exprimendos. Sic amor complacentiam etiam significat boni rationalis, et cum ferri possit vel in personam aliquam propter se dilectam, vel in rem propter nos appetitam, dividi solet in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

2 Vide Laërtium. Lib. I.

3 Vide: *Études sur les réformateurs contemporains etc. par M. Louis Reibaud.*

peditiorem celerioremque efficiendam operationem organismi corporei. Id vero homini emolumento est; siquidem emolumento est operanti quod expeditior et celerior reddatur usus instrumenti quod adhibet in operationibus suis; nec quisquam ignorat corpus eiusque organa homini data esse tamquam instrumenta, quibus ad operandum utatur. Quare rigidissima haec Stoicorum doctrina, utpote naturae contraria et passionibus expellendis inepta, non aliud induxit in suos sectatores nisi hypocrisim et ridiculam vocum novitatem.

Inde tamen non sequitur probandam esse insaniam Fourieri aliorumque qui, si Superis placet, carnis redemptores appellari volunt. Nam passiones, utpote ex sensuum apprehensione emergentes, per se caecae sunt et ordinem non percipiunt; sed quantum possunt ad peculiare suum obiectum unice affiguntur. Unde etiam in suo motu limite carent; potissimum in homine, in quo propter influxum partis intellectivae, obiectum passionum indefinitam quamdam amplitudinem et durationem induit. Quare, si libera illis fraena laxentur; non solum ordo, qui bonum est mentis et finis homini a natura propositus, omnino destruitur, sed ipsa animalis vita pessumdatur. Quod adeo verum est, ut brutis, quae ob rationis carentiam passiones ordinare propria virtute non poterant, natura providerit instinctu, qui eas limite aliquo quoad tempus durationis et modum exercitii physice adstringeret. At homini, qui rationis est particeps, consimilis oeconomia minime congruebat. Is enim divina luce rationis, qua donatur, optime potest concepto ordine passiones dirigere et temperare, tum respectu obiecti circa quod excitantur, tum respectu modi ne debitam mensuram excedant. Quod si in hoc pugna saepe non levis sustinenda est; procul dubio hic ipse conflictus in magnum hominis emolumentum redundat. Exinde enim potissimum exsurgit illa virtutis palaestra, quae homini in hac vita ad merendum proposita est et destinationem eius in praesenti constituit. Passiones igitur pro libertatis usu ad bonum et malum torqueri possunt, et homini datae sunt tamquam domitoribus equi, ut quasi in gyrum ductae, fraenoque edomitae, rationis servitio accommodentur. Sed iam pergamus ad aliam partem propositae quaestionis.

42. Passiones influere possunt in actum voluntatis quatenus vehementi concupiscentia alicuius boni sensum oblectantis, vel trepida fuga ab aliquo gravi et imminenti malo iudicium rationis obscurent; aut voluntatatem ad aliquid alliciant, quod illa secus aversaretur. Unde sub hoc respectu ad *concupiscentiam* et *metum* reduci solent. At probe observandum est, concupiscentiam in *an-*

tecedentem et *consequentem* dispesci. Antecedens nominatur concupiscentia, si voluntatem omnem antevertit, eamque sollicitat ut in actum prodeat. Contra vero si ex imperio voluntatis excitatur, consequens dicitur. Prima auget voluntarium ex parte inclinationis, qua in obiectum quis fertur; minuit tamen ex parte libertatis, quippe cum voluntatis indifferentiae, in qua libertas sita est, detrahat. Altera vero neutrum praestat; siquidem voluntatis actum, quae in obiectum tendat, iam ante subaudit. Metus autem esse potest aut *gravis* aut *levis*. Hic est qui malum aut tenue aut incertum respicit, nec nisi leves homines movere solet; ille vero qui in virum constantem etiam cadit, oriturque ex apprehensione mali certi et gravis. Porro quae ex metu fiunt, quamquam sub aliquo respectu involuntaria dicantur, propterea quod nisi metus urgeret minime fierent; tamen absolute et simpliciter sunt voluntaria. Nam hic et nunc revera appetuntur; operatio vero considerari debet secundum id quod actu habet, non vero iuxta id quod ex hypothesi haberet. Sic mercator, qui, tempestate oborta, ex metu amittendae vitae merces in mare proiicit, proiectionem illam omnibus inspectis revera vult, licet cum suo damno. Ipsi igitur est voluntaria. Attamen, quia summoto periculo, merces servare vellet, earum iactura involuntaria ex hac parte dicitur. *Absolute* igitur est voluntaria, *hypothetice* autem involuntaria.

Qua in re vehementer errat Puffendorfius, qui aeque involuntariam dicit actionem ex metu atque ex violentia peractam; ita ut turpissima facinora, quae forte ex incusso metu patrentur, culpa vacare et commiseratione tantum digna esse asserat [1]. At duo haec minime confundenda sunt: culpae vacuitas, et commiseratio. Hanc utique meretur is, qui in eiusmodi coniicitur angustias: ut vel ingentem aliquam calamitatem exquisitaque tormenta subeat, aut a virtute recedat. Verum si tunc infelix ille animo frangitur ceditque timori; eius defectio a culpa excusari non potest, quasi non voluntaria sed vi extorta omnino fuerit. Revera enim illa optio a principio manavit interno cum vera obiecti notitia. Quare qui eamdem emisit, is reapse auctor fuit propriae actionis; quatenus libera voluntate e duobus propositis obiectis, malo nimirum temporaneo vel morali flagitio, ad illud vitandum hoc selegit; cum contra omnium bonorum iacturam ac mortem ipsam malle debuisset, quam turpitudine sceleris inquinari.

[1] *De Iure Naturae et Gentium* l. 1, c. 5.

Articulus VI.

De habitibus.

43. Ad complementum principiorum in actus morales hominis aliquo modo active influentium, aliquid innuendum est de *habitibus.* His enim non modo expeditior actus moralis redditur, sed etiam eorum adeptio moralitate non caret. Porro nominatur habitus *propensio quaedam constans ad eosdem actus reproducendos facultati superaddita.* Facultas enim per se inspecta non aliud exhibet, nisi vim exerendi actionem. At quamvis hoc ipso quaeque facultas inclinationem aliquam involvit ad actum exercendum, quae cum eiusdem natura confunditur; tamen saepe contingit ut nonnullae exstent facultates, quae cum generali hac inclinatione ingenita aliquam retineant indifferentiam sive quoad actionem peculiarem, sive quoad modum eam exerendi, aut directionem habendam. Hinc fit ut capacitatem offerant recipiendi quoad haec ulteriorem determinationem. Eiusmodi ulterior determinatio et quasi inflexio facultatis ad unam partem prae alia, habitum constituit. Quoniam vero hic habitus humana industria et intra naturae ordinem aliter comparari nequit, nisi iisdem actibus repetendis; idcirco *acquisitus* appellatur. Nam praeter hoc genus alii dantur habitus, qui operatione supernaturali a Deo in animo producuntur, atque idcirco *infusi* nominantur; de quorum natura et existentia disserere ad theologos pertinet.

44. Habituum multiplex est genus pro diversitate facultatum, in quibus producuntur, et actionum varietate, ad quas subiectum inflectunt. At illi, qui mores respiciunt, *morales* vocantur; de quibus tantum agendum hic nobis est. Et in primis quisque videt habitum consideratione morali, respectu actionis liberae voluntatis, esse posse aut bonum aut malum, prout ad actus honestos vel turpes subiectum inclinat. Si primum accidit, virtus habetur; quae proinde definiri potest: *dispositio animi constans ad honeste operandum.* Haec autem dispositio, virtutem efficiens, duplicem utilitatem importat, quatenus subiectum eiusque operationem perficit. Perficit quidem subiectum; tum quia illud ad actus naturae suae convenientes magis propinquum reddit. Perficit vero eius operationem; quippe eam *facilem*, *expeditam*, et *delectabilem* facit. Hinc merito virtus ab Aristotele definitur: *habitus qui bonum facit habentem et opus eius reddit bonum.*

Quod si alterum eveniat, nimirum si malus habitus contrahatur, emergit vitium, in hoc repositum quod sit *affectio quaedam animi constans ad prave operandum*. Hinc vitiosum non dices, qui semel aut iterum inopinato peccat, sed qui frequenter ex dispositione iam contracta labi solet.

45. Cum virtus in hoc consistat, quod constanter subiectum inflectat ad recte operandum; tot erunt virtutes, quot sunt facultates quae ad actum moralem eliciendum concurrunt eiusque respectu bene disponi et ordinari possunt. Hae vero, ut ex supra dictis colligi potest, sunt *ratio*, *voluntas*, *sensibilitas* iuxta partem tum *irascibilem* tum *concupiscibilem*. Quatuor igitur emergent virtutes primitivae, videlicet *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* et *temperantia*, quae cardinales dici solent, et ad quas ceterae virtutes morales in suo quaeque ordine reducuntur.

En brevis earum descriptio. Prudentia definiri solet: *recta ratio agibilium*, seu habitus recte iudicandi circa actiones peculiares, quae media veluti sunt ad finem ultimum. Dicitur circa *actiones peculiares*; quia rectum iudicium circa actiones morales in genere acceptas determinatum a natura est, nec indiget adeptione ullius habitus, quo mens ad illud proferendum inclinetur. Quod si iudicia illa generalia spectentur, quae per se non patent sed potius valde subtilem ratiocinationem exquirunt; haec quamvis habitum postulent ut faciliter pleneque ferantur, tamen is non virtutem moralem sed scientiam constituit. Mores enim in actibus concretis et individuis revera cernuntur. Advertendum etiam hic est, prudentiam in astutiam et calliditatem degenerare posse; cum nempe finis pervertitur, ac dexteritas illa iudicandi non iam pro honesto sed pro turpi adhibetur.

Iustitia immediate afficit voluntatem et consistit *in costanti animi dispositione ius suum cuique tribuendi*. Hoc sensu ut specialis quaedam virtus accipitur rationalem appetitum inclinans ad praestanda ea quae ratio praescribit tamquam alteri debita iuxta aequalitatem vel proportionem. Nam si latius sumi vellet pro constanti voluntate agendi iuxta ordinem a recta ratione propositum; generalem quamdam virtutem constitueret, quae ceteras omnes sub se complecteretur.

Fortitudo est *considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. Ut claret, medium occupat inter timiditatem et temeritatem; quarum altera per defectum, altera per excessum eidem opponitur; et sic utraque recedit a norma rationis, cui adaequari virtutes debent quin hinc aut inde deflectant. Atque haec proprie medietas illa est, in qua virtutes consistere dicuntur, iuxta tritum

illud sermone proverbium: *virtus in medio sita est.* Quod inepte a quibusdam intelligitur de *moderamine*, quo quis nec ad unam nec ad aliam partem nimis accedit, sed utrinque aequaliter distat. Etsi enim moderamen hoc quandoque requiritur; tamen saepe virtutis est illum respuere, quemadmodum ex. gr. in dilectione Dei evidenter conspicitur. Medium igitur, quod virtus necessario exquirit, aliud non est quidquam, nisi *conformatio* cum *regula* et *praescripto rationis*. a qua nec deficiendo nec plus quam illa dictet abundando, voluntas desciscere debet.

Temperantia denique in hoc cernitur, quod *constanter inclinemur ad praescriptum rationis sequendum circa usum rerum maxime delectabilium iuxta sensum.* Nam cum duplici ex capite voluntas ex impetu passionis ab ordine sectando retrahi possit, nimirum : vel ob timorem ingruentis mali, vel ob oblectamentum alicuius boni sensibilis quod eam allicere conetur; contra primum periculum obfirmatur fortitudine, contra alterum temperantia. Atque haec de influxu facultatum nostrarum in actus morales dixisse sufficiat,

CAPUT TERTIUM

DE NORMA ET PRINCIPIO OBLIGATIONIS ACTIONUM HUMANARUM.

Restat ut de naturali norma actionum dirigendarum disseramus, ex qua completa obligatio earumdem emergit. Haec autem proprie in lege sita est. Etsi enim rationis iudicia quatenus honestum a turpi discernunt, ac proinde solam actuum moralitatem aperiunt, hoc ipso regulam aliquam operandi suppeditent et obligationem improprie dictam (siquidem res omnis quodammodo sibi debet ut nihil efficiat, quod propriae naturae repugnat); nihilominus veri nominis obligatio et perfecta norma, quae voluntati humanae moderandae respondeat, in iudiciis illis rationis concipi nequit, nisi legis proprie dictae naturam induant. Id quidem ex iis, quae mox dicemus, luculenter apparebit; sed iam nunc innuere voluimus, ut huius postremi capitis argumentum constet, quod totum in lege eique adnexis notionibus tractandis versabitur. Porro haec lex cum in nobis a natura dimanet, *naturalis* nominatur. Quae vero ipsam attinent, ad haec capita revocari possunt: I. Ut eius notio et existentia declaretur; II. Ut eam sanctione aliqua gaudere ostendatur; III. Ut eius innuantur proprietates; IV. Ut ad absolutum aliquod praeceptum, quod ceterorum veluti generalis formula

sit, reducatur; V. Ut sermo fiat de eiusdem applicatione ad casus peculiares. Quocirca quinque articulis caput hoc comprehendetur.

Articulus I.

De conceptu et existentia legis naturalis.

46. Leges generatim a Montesquieu definiuntur ita ut sint necessariae relationes, quae ex rerum natura dimanant [1]. Hinc auctor ille ad legem moralem hominis deveniens, eam reponere videtur in respectibus qui ex constitutione naturae, qua homo constat, proficiscuntur [2]. Verum hae notiones parum obiecto consonant. Lex enim, etsi naturae rerum earumque relationibus consonare exigat; cum iis tamen confundenda non est; sed eius conceptus, si generatim sumitur, regulam potius quamdam exhibet, iuxta quam rerum operationes determinentur, Haec acceptio latissime patet, et iuxta ipsam rebus omnibus lex attribui potest. Sic corpora inanima, plantarum genera, belluae, homines, quidquid denique operatur, suis legibus instruitur.

At pressius hoc nomen normis, quae a ratione artibus praescribuntur, significandis aptatur. Sic dici solent leges picturae, leges poësis, leges eloquentiae, leges aestheticae.

Tandem stricta et propria acceptione lex actiones morales respicit ac regulam exprimit, qua illae temperantur. Eius etymon a ligando duci potest, quippe lex obligatione, quam affert, voluntatem ad has actiones potius quam alias exerendas adstringit. Hoc sensu accepta lex definitur a S. Thoma: *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* [3]. Quae descriptio optima est, et ad conceptum legis plene declarandum accommodata. Cum enim *ordinatio rationis* dicitur, innuitur in primis origo, quam ab intellectu et voluntate lex habere debet. Etsi enim legislator, cum legem condit, iussione voluntatis subditos obliget atque ad consentaneum finem ordinet; rationis tamen ductu et norma regitur, ut imperio actiones subditorum sic respiciat, quemadmodum natura et rectus ordo postulat. Additur autem *ad bonum commune*, ut lex distinguatur a praecepto, quod non toti communitati, sed peculiari personae imponitur, atque etiam a privato homine iniungi potest qui dominio ali-

1 *Esprit des lois* l. 1, c. 1.
2 *Ib.* c. 2.
3 *Summa Theol.* 1 2, q. 90, art. 4.

quo ornatus sit. Et quoniam communitati nemo praecipere potest, nisi is, qui eiusdem gubernator est ac rector; idcirco dicitur ordinatio haec rationis *ab eo, qui curam communitatis habet*, proficisci. Denique cum imperare idem sit ac subditos ad convenientem ordinem obligando applicare, applicatio autem eiusmodi in subiecto intelligente non aliter nisi per cognitionem haberi possit, quae certe manifestationem includit; evidenter apparet cur legis definitionem *promulgatio* ingrediatur.

47. Ut autem de legis partitione aliquid innuam, ea generaliter dividi potest in divinam et humanam. Illa a Deo immediate fertur; haec contra ab homine, potestate tamen a Deo in eumdem derivata. Nisi enim haec derivatio subaudiatur, concipi nullo modo potest quod homo homini iure imperet. Prior dispesci solet in *aeternam*, *naturalem* et *positivam;* posterior, quae positiva semper est, dividitur in *ecclesiasticam* et *civilem*. Lex aeterna nihil aliud est nisi dictamen divinae sapientiae et voluntatis ab aeterno decernentis ea, quae homo aut facere tamquam bona, aut cavere debet tamquam mala; definiturque a S. Augustino: *ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* [1]. Porro eius participatio in rationali creatura, seu ipsa lex aeterna quatenus rationali creaturae dirigendae applicatur eidemque naturali lumine manifestatur, legem naturalem constituit. Quae proinde nihil est aliud, nisi ipsa ratio naturalis hominis prout discernit actiones convenientes et repugnantes naturae humanae ac prohibitionem vel imperium divinum nobis offert, ut a malo avocemur atque ad bonum flectamur. Lex vero positiva generatim inspecta ea est, quae non per lumen naturale, sed aliter signo aliquo externo promulgatur, voce nimirum aut scripto; licet quandoque naturalis esse possit ratione materiae, quatenus aliquid iubeat aut vetet, quod iam per naturalem legem iussum est aut prohibitum. Quod si mere positiva sit, de iis statuit, quae vi naturae definita non sunt, sed a voluntate superioris determinantur. Atque haec si a Deo fertur, ut lex veteris foederis aut evangelica, appellatur divina; sin ab homine, humana dicitur. Quae quidem humana lex vocatur ecclesiastica, si Ecclesiae auctoritate sciscitur; vocatur civilis, si fertur a persona civilem iurisdictionem habente.

Iamvero ceteris omissis, de naturali tantum hic loquimur, et consequenter de aeterna, quae illius fundamentum est et principium. Ac primum an lex istaec naturalis vere in homine reperiatur, quemadmodum in titulo propositum est, investigabimus.

1 Lib. 22 *contra Faustum* c. 27.

Propositio I.

Exstat in homine lex naturalis.

48. *Probatur primo ex testimonio conscientiae.* Nam quisque vivide experitur ex innata vi mentis practica quaedam in se dictamina efflorescere, quibus non modo quid suae naturae ac fini conveniat vel discrepet iudicetur, sed prorsus actiones nonnullae tamquam honestae et fini necessariae praecipiantur, aliae tamquam turpes et fini oppositae vetentur. Eiusmodi sunt ex. gr. *parentes cole; Deo convenientem cultum exhibe; quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; rationem sensibus ne subiicias*, et alia innumera generis eiusdem. Atque haec dictamina sic auditu quodam interno homo percipit, ut vere imperio aliquo ad ea, quae natura sua bona sunt, complectenda, quae vero sunt mala, repudianda se adstringi sentiat. Cui voci intrinsecus praecipienti si homo non pareat; sic stimulis angitur, et trepidatione quadam mentis afficitur: ut, licet actio eius interna sit ac nemini pateat, tamen ipsemet se incuset et arguat et poenam a suprema quadam potestate sibi infligendam expectet. Neque id ab assuetudine aut educatione vel alia contingente causa repeti potest; quia universale est et constans, et eiusmodi, ut penitus in contrarium verti nequeat, nisi fortasse in uno vel altero qui omnem pene humanitatem exuerit. Quare sapienter Tullius, de ea lege loquens, aiebat: « Est igitur haec non scripta « sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus; verum « ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam « non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus [1]. »

Probatur secundo ex ipsa voluntatis natura. Omnis agendi vis, cum ad operationem sibi consentaneam ordinetur, determinatione aliqua afficienda est, qua ad eiusmodi operationem flectatur. Si haec inflexio in determinatione physica consistit et cum ipsa realitate facultatis confunditur, facultas non libera sed necessaria erit in operando. Sin facultas libertate ornatur; determinatio eiusmodi nonnisi moralis esse poterit, in imperio nimirum vel prohibitione posita, vi cuius ad debitam actionem convertatur. Praeter enim physicam necessitatem, quae ex determinatione naturae oritur, non alia necessitas cogitari potest (quae cum indifferentia physica concilietur) nisi necessitas et determinatio moralis, quae ex iussione et praecepto dimanet. Sed voluntas vis quaedam agendi est,

1 *Oratione pro Milone* c. 5.

et libertate indifferentiae donatur. Determinationem igitur non physicam sed moralem postulat; nimirum ex lege ortam, quae iubendo et vetando illam ad congruentem operationem adducat, a discrepante retrahat. At vero cum eiusmodi determinatio ab ipsa natura voluntatis requiratur; iussa vel prohibitiones, quae illam gignant, in ea facultate reperiri debent, quam voluntas naturaliter in operando sequitur, et cui quoad directionem subiicitur. Hoc autem officium et munus nonnisi rationis proprium est. Ergo in ratione, prout directrix est voluntatis, inveniri debent praeceptiones quaedam atque iussa, quibus voluntas ad bonum moraliter obligetur et determinetur, physica libertate sarta tectaque manente. Atqui id aliud non est quidquam, nisi legem naturalem adstruere. Ergo lex naturalis in homine existat necesse est.

Probatur tertio ex conceptu divinae sanctitatis et sapientiae. Sanctitas divina postulat ut Deus non solum divinam bonitatem in se adaequate diligat amore infinito et necessario, verum etiam ut ordinem a divina sapientia dictatum amet ubicumque reluceat, atque a ceteris entibus divinae potestati subiectis servatum velit, prout singulorum natura fert. Id vero respectu naturae rationalis et liberae non aliter effici potest, nisi praescriptione et lege, qua ordinis huius observantia iubeatur.

Itemque, bonus et sapiens gubernator naturas suae curae commissas ad debitum finem dirigire et promovere debet. Id igitur Deus praestat, potissimum respectu hominis qui nobilissimum opus creationis est. At cum homo liber sit, non alia ratione in finem et media, quae illuc ducant, incitari potest, nisi lege, quae iubendo et vetando morali necessitate ipsum adstringat. Ergo etc.

Nec dicas ad voluntatem in proprium obiectum inclinandum sufficere iudicia rationis, quibus honestum et debito ordini conveniens a turpi et naturae contrario distinguatur; quin opus sit ut eiusmodi iudicia rationem legis induant, ac proinde obiiciantur tamquam iussa divinae voluntatis cui obtemperare homo vi naturae teneatur. Nam in primis si ita esset, ratio providentiae in Deo non satis servaretur; siquidem concipi nequit rectus et bonus gubernator, quin simul concipiatur velle et iubere ea, quae ordo praecipienda esse dictat, ac nolle et vetare contraria. Deinde ratio per iudicia, moralitatem actionis tantum aperientia, non aliud faceret, nisi quod obiectum voluntati proponeret. Obiectum enim voluntatis proprium est bonum et malum non physicum sed morale; circa quod eius actus liber in hac vita versatur. Atqui, ut diximus, quaeque facultas determinatione eget circa obiectum sibi respondens. Ergo ut voluntas ad bonum sibi proprium amplecten-

dum, malum vero vitandum flectatur, aliquid aliud in iis iudiciis concipi debet, praeter nudam moralitatis manifestationem. Hoc autem aliud esse non potest nisi ratio praecepti aut prohibitionis, quae non modo ad divinum intellectum sed etiam ad divinam voluntatem respectum includat. Denique id omnino riquiritur a conditione dependentiae, quae voluntati creatae competit. Etenim voluntas non modo rationalis est, seu talis quae rationis ductum exquirat; sed etiam natura sua dependens est a Conditoris intellectu et voluntate. Ergo si operatio conditionem naturae sequi debet; ea erit actio voluntatis propria, quae utramque dependentiam involvat. Iam vero si iudicium voluntatem dirigens, moralitatem dumtaxat actionis ostenderet, quin praecepti rationem contineret; rationalem quidem operationem voluntatis efficeret, et ad summum dependentem redderet a divina sapientia; sed dependentiam a divina voluntate illi neutiquam impertiretur. Ut enim voluntas creata actu suo eiusmodi postremam dependentiam profiteatur, agere debet tamquam voluntas ab altissima illa voluntate dependens, quatenus obediendo id velit quod illa vult. Id autem nonnisi per iussum et imperium explicari potest, ad quae constituenda non modo dictamen rationis, verum etiam praescriptio voluntatis concurrat.

Propositio II.

Autonomia rationis, quam adstruunt rationalistae, insania est.

Probatur. Autonomia rationis, ad obligationem explicandam non assumit nisi seipsam. Vult enim ut animus humanus in operando non accipiat determinationem nisi a se, qualibet alia exclusa potestate, cuius imperio subiectus sit. Atqui haec opinio stultissima est. Nam in primis ratio humana declinare nequit ideam supremi cuiusdam Entis, quod auctor fuerit naturae nostrae. Ergo declinare nequit ideam supremi cuiusdam imperantis, qui leges nobis imponat, velitque servatum ordinem quem rebus impressit. Rationalistae propterea hac in re delirant, quod in Dei negatione fundantur; et animo humano modum operandi tribuunt, qui Dei solius est proprius.

Deinde, si, ut rationalistae volunt, hanc ideam mens nostra declinaret; tunc omnis obbligationis notio corrueret, quod non omnes rationalistae velle videntur. Et sane obligatio exercitium iurisdictionis et potestatis in obligante subaudit, atque ideo dis-

tinctionem exquirit inter obligantem et obligatum, seu inter superiorem et subditum. Atqui ratio hominis ab ipso homine non distinguitur, cum non sit nisi eius facultas; multo autem minus considerari potest tamquam superior respectu illius, cum facultas non sit nisi velut instrumentum subiecti ad quod pertinet. Ergo in sententia rationalistarum animus humanus omni obligatione veri nominis solveretur, ac proinde incredibilis perturbatio ordinem moralem et iuridicum invaderet.

Ratio in nobis principium est obligationis non gignendae sed cognoscendae; atque ideo non aliter inspici potest, nisi tamquam praeco qui nomine Auctoris naturae loquatur, et per quem Auctor naturae sua iussa manifestet.

At inquies: si ita esset, tunc in quolibet iudicio practico rationis cogitandum esset de Deo; quod falsum est. Nam saltem saepe, cum talia iudicia proferimus, de Deo minime cogitamus.

Resp. Etsi nos quandoque in eiusmodi efformandis iudiciis non cogitemus explicite et distincte de Deo, semper tamen cogitamus implicite et confuse. Semper enim in illis involvitur obscurus saltem et indistinctus conceptus alicuius occultae potestatis, quae nobis imperet, quaeque obiective inspecta et in se non est aliud nisi Deus; licet id forte nos aliquando eo actu non advertamus. Etenim Dei existentis et providi notione supposita, cum nos eiusmodi practica dictamina, quae ad bonum impellunt atque a fraude deterrent, intime audiamus tamquam aliquid a natura nostra rationali necessario pullulans; profecto intelligimus alium auctorem illa habere non posse nisi eum, a quo natura ipsa procedit et gubernatur. Is enim dumtaxat influxum exercere potest in constitutionem ipsam naturalem rationis nostrae, eique normam operandi praescribere. Quam sane veritatem experientia quoque confirmat. Nam quisque (modo a natura ducatur, eamque prava consuetudine non penitus deturpaverit), si forte crimen utcumque occultum atque animo internum admittit, pavore quodam invitus afficitur ac firma persuasione agitatur se non impune id laturum.

49. Hinc sequitur peccatum philosophicum [1], quod aiunt, possibile plane non esse. Nam dictamen rationis solam moralitatem actionum nobis aperiens, etsi abstractione mentis, ut fecimus,

1 Peccatum philosophicum appellant, actionem qua quis operetur contra dictamen rationis, quod obiectum manifestet tamquam naturae difforme, quin de Deo eiusque lege quidquam cogitet; ac proinde, licet naturam laedat, Dei tamen offensam non incurrat.

considerari seorsum possit; tamen realiter et in se, prout actu in nobis gignitur, nunquam dissociatur ab imperio, quo bonum ad finem necessarium prosequi, malum aufugere iubemur. Dictamen autem rationis hoc imperio affectum legem constituit, cuius praevaricatio confuse saltem apprehenditur ut offensa Dei; siquidem, ut diximus, iudicium, quod aliquid iubet aut vetat, hoc ipso implicitam notionem habet Superioris cuiusdam naturae, cuius, si contra facimus, auctoritatem contemnimus. Atque hinc etiam apparet quid sit necessitas illa moralis, quam obligatio legis inducit. In hoc enim sita est, quod nequeat homo eius legis imperio reluctari, quin non modo ordinem rationis a divina sapientia dictatum pessumdet, verum etiam supremi legislatoris voluntatem transgrediatur.

Propositio III.

Admitti debet lex quaedam aeterna.

50. *Prob.* Deus in aeternitate operatur. Cum enim sit Ens immutabile, quidquid facit, ab aeternitate facit. Nam aeternitas indivisibili sua duratione tempus omne complectitur, eiusque initio et partibus tota simul atque immota respondet. Ergo lex, quatenus in Deo iubente consideratur, aeterna dici debet; cum aliud non sit quidquam nisi ratio et voluntas divina, quae honesta praecipiat, vetetque contraria.

Thomasius hanc aeternam legem ab omnibus plane Scholasticis admissam, acriter impugnavit, eamque ut figmentum materiae improductae ethnicorum non absimile traduxit [1]. At quam inepte id fecerit, nemo sanus non videt. Nam si lex humana, quae a principe quopiam fertur, nequit scripto exarata subsistere, quin ante in mente et voluntate eius, qui eam tulit, subaudiatur; quomodo lex naturalis, quae non tabulae, sed animis nostris a Deo supremo omnium gubernatore insculpta est, cogitari poterit, quin hoc ipso in divino intellectu et voluntate aeternum extitisse concipiatur? Certe, ut ratio humana participatio quaedam est et imago divinae rationis; sic veritates omnes tum speculativae tum practicae radii quidam sunt lucis aeternae et imagines veritatum aeternarum, quae in divina mente subsistunt. Quibus (si de practicis sermo est) subaudito decreto creationis entium rationalium, divina voluntas accedat oportet, quae praecepta illa tamquam normam im-

[1] *Instit. Iurisprudentiae divinae* l. I, c. 1, §. 31.

ponat voluntati creatae. Deus enim, cum sit sanctus et iustus et providus, nequit non praescribere operationes iuxta exigentiam finis et dictamina suae sapientiae. Hinc in prima propositione existentiam legis naturalis pro homine derivamus. At lex naturalis, quae iudiciis practicis iubentibus vel vetantibus rationis nostrae continetur, nonnisi derivatio quaedam et participatio legis aeternae censenda est. Immo si non subiective, quatenus in actibus humanae rationis viget, sed obiective, quoad praecepta nimirum quae proponit, spectari velit; cum ipsa lege aeterna, obiective pariter considerata, confunditur. Id enim ipsum quod lex naturalis iniungit, lege aeterna continetur; a qua non differt nisi in hoc: quod illa legem exprimat prout in supremo legislatore est, ipsa vero eamdem significet prout recipitur in homine. Quod sapienter Tullius intellexit, ubi de lege sic ait: « Lex nil aliud est, nisi recta, et a numine deorum tracta ra- « tio [1]. » Tum alibi: « Hanc video sapientissimorum fuisse sen- « tentiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec sci- « tum aliquod esse populorum; sed aeternum quiddam, quod uni- « versum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. « Ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant « omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei: ex qua illa lex, « quam Dii humano generi dederunt, recte est laudata . . . Erat « enim ratio profecta a rerum natura et ad ad recte faciendum « impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit « lex esse, cum scripta est; sed cum orta est. Orta autem simul « est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps « apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Iovis [2].»

Adverte tandem legem aeternam, quae in Deo tamquam in supremo principe omnia dirigente et ordinante reperiri dicitur, respicere solas actiones creaturarum, non vero ipsas operationes divinas, quasi Deus in operando legi subiiciatur. Etsi enim dictamina divinae sapientiae dirigant quodammodo divinam voluntatem, quae aliud velle non potest, nisi id quod a divina sapientia ut iustum et rectum proponitur; nihilominus dictamina eiusmodi respectu Dei rationem legis habere non possunt. Non enim exhibentur ut iussa superioris cuiusdam, cui Deus pareat; Deo siquidem nihil est superius. Sed proponuntur dumtaxat tamquam iudicia mere indicantia quid deceat ac rerum naturae conveniat. Huic autem ordini suae sapientiae contradicere Deus nequit, non quia obligatione ulla adstringatur, sed quia sic exquirit perfectio

1 *Philippic.* 2, n. 12.
2 *De Legibus* lib. 2, c. 4.

divinae voluntatis, quae rectissima esse debet, et nunquam a sapientia disiungitur.

Solvuntur obiectiones.

51. Contra existentiam legis naturalis. Obiicitur I. Si lex naturalis esset in homine, libertas omnis de medio pelleretur. Lex enim coactionem et necessitatem imponit, isque effectus proprius legis est.

Resp. Lex coactionem et necessitatem imponit non physicam sed moralem. Non enim violentiam infert, sed voluntatem ad ea, quae bona et recta sunt, allicit. Nec eam potestate privat exerendi pro lubito unam aut alteram actionem; sed tantum ad hanc potius quam aliam eliciendam obligat sic, ut nequeat creatura rationalis legi refragari, quin a fine desciscat iniuriaque legislatorem afficiat; nec possit aliter finem assequi et obedientiam supremo gubernatori debitam servare, nisi exerendis vel declinandis actionibus, quae iubentur aut vetantur. Atque haec tantum moralis obligatio et necessitas est effectus proprius legis. Id vero libertati propriae hominis non opponitur, sed consonat potius. Libertas enim a licentia magnopere differt. Haec leges excludit, illa physicam dumtaxat necessitatem. Immo libertas hoc ipso quod indifferentiam voluntati affert, legem postulat, ut voluntas dirigatur, et eo modo, qui possibilis est, ad id, quod expedit, inclinetur. Unde in probationibus ex libertate physica, qua homo praeditus est, existentiam potius legis naturalis derivavimus.

Obiic. II. Si lex naturalis daretur, a natura hominis separari non posset. At optime separatur. Nam infantes, utpote qui nullum iudicium mente proferant, legem naturalem profecto non habent, quae iudiciis rationis practicae continetur.

Resp. Distinguendo: a natura hominis separari non posset vel in actu vel in habitu et constitutione naturae considerata, *concedimus;* semper in actu, *negamus.* Etsi infantes, qui nondum ad usum rationis pervenerunt, iudicium nullum edant, ac proinde actualibus dictaminibus legis naturalis careant; tamen illam iam possident in habitu quodam naturali et conformatione ipsius intelligentiae, quae illis in animo insidet, quamvis ad exercendas proprias actiones nondum expedita sit. Id vero maxime sufficit, ut lex a natura innasci dicatur; secus, si semper actuale iudicium requireretur, etiam adulti, cum ex. gr. dormiunt, lege naturali carerent. Immo ea lex iugiter mutaretur ac desineret, quippe cum

mens assidue ab uno iudicio ad aliud gradiatur, pro rerum, quae obiiciuntur aut commemorantur, varietate. At vero semper eadem conformatio intelligentiae manet, quae cum existentia ipsa recipitur, et qua homo determinatur ad iudicandum id, quod ordo exigit, esse faciendum, quod autem ordini repugnat, esse declinandum.

Obiic. III. Ideo lex naturalis adstruitur, ut sit norma actionum in homine. Atqui ad id sufficere potest voluptas aut dolor, qui ex obiectis profluit; vel saltem ipsa naturae propensio, qua ad obiecta nobis convenientia inclinamur.

Resp. Dolor et voluptas nequeunt esse norma actionum humanarum multiplici ratione. Primum, quia sunt aliquid vagum et incertum et mutabile et pendens ex circumstantiis et affectionibus accidentalibus subiecti. Deinde quia sic ordo rationis penitus perverteretur. Saepe enim obiecta inferiora, quae supremo bono animi opponuntur, maiorem delectationem afferunt propter sensibilitatem, quae vividior est, et propter passionum vehementiam quae mentis iudicium turbant. Tandem quia non sunt proprium obiectum rationis, quae ordinem spectare debet et id quod ab ordine praecipitur. Unde prima pars difficultatis nimis aperte falsa est; nec mirum videri debet, si eam probavit Helvetius [1] qui, ut bonus sensismi propugnator, nihil in homine, praeter sensum agnovit.

Alteri vero difficultati reponimus propensionem seu instinctum naturae opitulari quidem ad actionem exerendam, et indicium quoddam exhibere, quo ordinem a Deo in rebus constabilitum coniiciamus; at veram normam operandi pro ente rationali constituere nequaquam posse. Hoc enim non caece in obiectum ferri, sed ab ordine, quem vi intelligentiae detegit, duci debet; eumdemque sequi adstringitur, etiamsi nulla inclinatione instinctiva ad illum incitaretur. Ut omittam ceteras rationes, quas supra ad existentiam legis naturalis adstruendam adduximus, quas hic iterum commemorare non vacat.

Articulus II.

De sanctione legis naturalis.

52. Sanctio nominantur praemium aut poena a legislatore pro servantibus aut transgredientibus legem constituta. Porro quid de ea respectu legis naturalis lumine rationis doceamur, tribus propositionibus explicabo.

[1] *De l'esprit.* disc. 3, ch. 1.

Propositio I.

Lex naturalis sanctionem aliquam necessario sibi vindicat.

Probatur primo ex conceptu iustitiae. Nam, ut ostendimus supra [1], homo actibus suis meretur aut demeretur apud Deum; merito autem praemium, demerito poena respondet vi iustitiae. Deus igitur dum honestas actiones iubet ac turpes vetat, debet profecto utrasque rependere; nequit enim eius voluntas ab ordine iustitiae recedere.

Hoc argumentum dum necessitatem sanctionis pro lege naturali demonstrat, ostendit etiam Deum quoties nocentes punit, non impetu vindictae aut caecae cuiusdam propensionis abripi, sed duci tantum amore bonitatis et ordinis. Retributio enim, quae pro qualitate operum ex ordine iustitiae derivatur, rectitudinis profecto et bonitatis conceptum importat. Apposite S. Thomas « Ad « perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in re- « bus relinquat . . . sub ordine autem iustitiae, quae ad aequali- « tatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem « excedunt; excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, « dum voluntatem suam divinae voluntati praefert satisfaciendo « ei contra ordinem; quae quidem inaequalitas tollitur, dum con- « tra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordi- « nationem [1]. » Poena igitur est reactio veluti quaedam rationis et iustitiae ad ordinem perturbatum restituendum eo modo quo convenit. Unde iudex quo magis ratione ducitur et iustitiae amore afficitur, constantius poenam flagitiosis decernit ac magis inexorabile iudicium profert.

Probatur secundo ex sanctitate divina. Nam sanctitati divinae repugnat ut obedientiam a pervicacia, virtutem a vitio, in entibus a se dependentibus, practice non discriminet. Id vero consequeretur, si honestis moribus praemium, turpibus poenam non rependeret, sed aequa sorte tum bonos tum improbos afficeret. Itemque, si odium quo sanctitas scelus prosequitur, amorque, quo virtutem diligit, in gubernatore et principe potentissimo efficax est; profecto exigitur ut virtuti praemia, flagitiis poenae congruentes aptentur.

Probatur tertio ex divina sapientia et providentia. Nam providi legislatoris sapientia exposcit, ut efficaciter, quantum decet,

1 *Contra Gentes* lib. 3, c. 146.

ad legum observantiam subditos determinet. Curare igitur debet, ut qui leges custodiunt, felices hac sua obedientia evadant; qui contra violant, miseri efficiantur. Praesertim vero id locum habet, cum ad legem servandam saepe magnis huius vitae bonis nuntium mittere necesse sit ac magnas calamitates incurrere; contra ad legem transgrediendam saepe homines fuga gravissimi incommodi aut amore praegrandis emolumenti sollicitentur. Itemque, cum prima radix omnis appetitionis sit felicitas; nequit iuxta sapientiae ordinem impelli homo ad legem servandam, nisi simul ipsi monstretur hac via se ad felicitatem esse perventurum. Vicissim, cum radix omnis aversionis sit fuga mali; nequit homo congruenter ad violationem legis cavendam incitari, nisi magnam calamitatem violanda lege se subiturum consciat.

Nec dicas sufficere ad id, ut ipsa legis custodia sit bonum morale, eius vero transgressio sit malum. Nam in primis quotus quisque est tam praecellenti virtute ornatus, qui legem custodire velit hac ductus tantum ratione, quia Deus iubet; praesertim in casibus difficilioribus, in quibus humana debilitas plura adiumenta requirit? Lex autem cum communitatem respiciat, motiva, quibus fulcitur, omnibus accomodare debet. Deinde, hic non spectatur quid subdito sufficere possit, sed quid deceat ex parte sapientis legislatoris, qui ordini et inclinationi naturae consentaneus esse debet. Iamvero nemo non videt ordinem postulare ut iis, qui bene agunt, bene sit; contra turpis actio scelestis malevertat, atque ita vera felicitas cum sola virtute copuletur. At id quo pacto fieret, si virtus irremunerata maneret, flagitium nullo supplicio plecteretur? Praesertim cum non raro pro virtute servanda maximis bonis, animum vehementer allicientibus, spoliari ac mortem ipsam oppetere oporteat; contra scelestissimi homines saepe omnibus deliciis diffluant ac turpitudinem vitii non modo parum curent, verum etiam decori sibi tribuant.

Propositio II.

Sanctio legis naturalis futuram vitam respicere debet.

Prob. Praemium virtuti adaequatum bonis praesentibus contineri non potest. Nam haec omnia et vitam ipsam amittere parati esse debemus, pro virtutis incolumitate servanda. Praemium autem alicuius rei nequit profecto iis contineri, quae iuxta ordinem rationis spernenda sunt, ut illam tueamur. Praeterea virtutis exercitium in bonum et felicitatem subiecti redundare debet. Ergo prae-

mium virtuti debitum tale sit necesse est, ut omnia bona huius vitae superet; siquidem virtutis custodia aliquando horum omnium privationem importat.

Idem pari modo dicatur de poena; quae, nisi huius vitae ambitum excederet, congruenti ordine non informaretur. Nam saepe ad scelus patrandum homo magnis bonis terrenis allicitur; et contra omnibus vitae commodis et existentiae ipsi nuntium mittere aliquando debet, ne flagitio inquinetur.

Propositio III.

Praemium bonis et poena impiis retribuenda consistit potissimum in consequutione vel amissione ultimi finis.

53. *Prob.* Bonis operibus, a lege iussis, homo veluti in via se constituit qua ad finem recta pergit. Nam honestae actiones sunt quasi passus minores vel grandiores, quibus ad finem homo graditur; contra pravis actibus a fine deflectit ac viam plane oppositam incedit. Ergo cum tempus itineri destinatum desierit, necessarium omnino erit, ut qui viam cucurrerit, quae ad finem ducebat, finem assequatur; ac si forte levi quadam negligentia moratus sit, eam expiet atque ad finem tandem aliquando admittatur. Vicissim, consimili ratione necesse est, ut qui fine contempto, viam omnino contrariam inierit, is fine prorsus privetur. Repugnat enim ut via ad terminum aliquem ducens illuc non ducat; pariterque absurdum est ut per semitam omnino contrariam eodem perveniatur. Ergo saltem adeptio vel amissio finis ultimi custodiam vel violationem legis naturalis sequi debet, eiusque sit oportet veluti interna quaedam et naturalis sanctio. At vero finis adeptio vel amissio, quae intuitu operum conferatur, praemii aut poenae rationem induit. Ergo etc.

Nihilominus pro plena et accommodata operibus retributione id minime sufficit; sed requiritur etiam pro singulorum in suo genere diversitate peculiaris bonorum largitio ac positiva suppliciorum inflictio. Non enim omnes frugi et boni aequo modo et iisdem virtutibus ornati ad finem perveniunt. Quapropter iustitia exigit ut inter eos remunerationis etiam sit discrimen, nec aequali mensura finem consequantur. Similiter non omnes pravi et impii se iisdem sceleribus inquinarunt, sed maxima varietate maiorem alii, alii minorem turpitudinem contraxere. Non igitur omnes aequiparandi sunt in poena (quod contingeret si adeptione finis tantum privarentur); sed positivo supplicio magis vel minus pro varietate fla-

gitiorum plectendi sunt. Quod etiam ex alio emergit capite, quatenus pravis operibus non modo finem contempserunt, sed etiam positive ordinem perturbarunt.

Solvuntur difficultates.

54. Obiic. I Exercitium virtutis multa bona comitantur, nimirum splendor et decus quo virtus subiectum exornat; excellentia, quam inducit in animum; valetudo et opes, quas saepe affert; maximopere pax et iucundissima conscientiae tranquillitas, a qua nunquam dissociatur. Haec igitur haberi poterunt virtutis praemia; quin sanctio, quae alteram vitam respiciat, obtrudatur. Similiter congrua flagitiorum poena erit angor et stimulus internus, qui assidue flagitiosum animum torquet; turpitudo ipsa vitii; passionum tumultus; vitae brevitas; atque alia eiusmodi mala, quae criminum sunt pedissequa.

Resp. Haec etiam sanctionem aliquam constituunt, sed non perfectam et plenam, qualis ab ordine rerum et sapientia divina requiritur. Constituunt, inquam, sactionem aliquam; quia cum nonnulla ex his semper et natura sua, alia saepe pro ordinatis rerum eventibus virtutem et vitium consequantur; divina ratio et voluntas ea etiam intendit decrevitque. Non constituunt vero sanctionem perfectam; quia in primis aliqua ex hisce bonis, quae vel *naturalia* dicuntur (ut valetudo, ingenium et alia eiusmodi), vel *fortunae* nominantur (ut opes, honor et similia), non semper virtuti iunguntur nec semper a vitio separantur; sed saltem utrique pro circumstantiarum varietate sunt communia. Quamquam dubitari admodum posset an in praesenti statu temporalia illa bona magis virtuti, quam vitio faveant.

Deinde illa etiam bona, quae in hac vita naturalis quaedam et necessaria virtutis consecutio sunt, atque illa mala, quae intrinsecus cum vitio copulantur, a perfectae sanctionis conceptu multiplici ratione deficiunt. Nam turpido vitii a perditis hominibus, ob pravum habitum, saepe non amplius horrori habetur; tum celari potest ac mentita virtutis veste obtegi. Itemque stimuli conscientiae assuetudine obtunduntur, ac voluptatum ceterarum copia obruuntur. Contra iucunditas virtutis saepenumero superatur a tormentorum cruciatu et dolore, quo quis afficitur, cum ex. gr. a nefariorum calumniis famam suam maculari, aut a violentis et rapacibus rem familiarem dilapidari, necari natos, uxorem rapi, seque in carcerem tenebricosum trudi, atque etiam truculenta et inhonesta morte affici patitur.

Postremo, ut demonstravimus, adeptio vel amissio ultimi finis, consecutio quaedam est naturalis virtutis aut vitii. Ergo, si consecutioni tantum naturali stare volumus, ab illis abstrahere cogitationem minime possumus. Immo eae veluti pro coronide ceterarum retributionum habendae erunt. Quod si insuper quaedam bonorum remuneratio, quae ab adeptione ultimi finis proficiscatur, et positivorum suppliciorum inflictio, ut diximus, adiungitur; id licet internam et naturalem sanctionem non constituat, sed externam potius et voluntariam; tamen a iustitiae ordine et debitae proportionis mensura requiritur.

Obiic. II. Saltem poena aeterna reiicienda est, quippe quae divinae clementiae repugnat; et fine ipsius poenae dissentit, quae semper propter emendationem infligitur.

Resp. Clementia in recto et sapiente gubernatore nunquam detrimentum debet inferre iustitiae. Iustitiam autem aeternam poenam flagitiorum postulare, iam in Metaphysica ostendimus [1]. Hic summatim aliquid innuam. In primis, expleto cursu actionum, quibus homo in via veluti constitutus mereri vel demereri potest, amissio ultimi finis et culpae reatus per se irreparabilia sunt, atque ideo perpetuo manent. Deinde si poena aeterna non esset, tandem aliquando scelesti homines proborum sortem aequipararent, quin eos, dum vitam ad merendum datam agebant, flagitiorum suorum poenituisset. Tertio, comminatio poenae motivum sufficiens repraesentare debet ad homines a culpa deterrendos, etiam si omnibus bonis huius vitae renunciare et ingentes calamitates subire cogerentur. Id autem, ut ratio et experientia suadet, poenae aeternitatem requirit. Nam huius tantum evasio compensare potest tolerantiam malorum, quae saepe pro virtute servanda sustineri debent. Culpa denique, ob contemptum infiniti boni et iniuriam, quam Deo irrogat, infinitam quamdam malitiam sibi implicat. Ergo poena, ut servetur iustitiae aequalitas, si non intensitate, saltem duratione, infinitatem aliquam complecti debet.

Ad alterum vero quod additur, repones finem precipuum poenae non esse emendationem nocentis, sed restitutionem violati ordinis iuxta debitam aequalitatis mensuram. Ad rem Taparellius: « Quindi apparisce che il gastigo è non un dolore, un tormento « dell' uomo sensitivo, ma una reazione dell' ordine contra il dis- « ordine, e che nel mondo morale come nel fisico questa reazio- « ne conservatrice è uguale ed opposta alla azione distruttiva. La « giustizia vendicativa dunque lungi dall' essere un cieco impeto

1 *Psychol.* c. 2, art. 4.

« di passione, è fondata in quella essenziale tendenza al vero e al« l'ordine, che forma la natura stessa dell'umana intelligenza. « Ogni disordine essendo una disposizione delle cose contrarie alle « vere loro relazioni, epperò essendo una falsità, ripugna essen« zialmente alla mente; onde essa domanda un violento ritorno « all'ordine perturbato, e questa violenza è il gastigo [1]. » Verum de re hac fusius dicemus in iure naturae, cum de capitali poena sermo incidet.

Articulus III.

De proprietatibus legis natusalis eiusque fundamento.

55. Variae legis naturalis proprietates recenseri possent, at nos praecipuas tantum commemorabimus, quas complectitur sequens propositio.

Propositio.

Lex naturalis est immutabilis, universalis, aeterna et legis positivae fundamentum.

Prob. Nam lex naturalis necessario connectitur cum ipsa essentia creaturae rationalis, et fundatur in ipsa natura divina. Necessario connectitur cum essentia creaturae rationalis; siquidem tota quanta est versatur in praecipiendis aut vetandis iis, quae ex comparatione hominis cum obiectivo ordine rerum intrinsecus bona aut mala manifestantur, et quae ad finem ultimum consequendum necessaria omnino sunt aut contraria. Fundatur in essentia divina; quia, ut saepe diximus, rerum natura et relationes, quae inde necessario emergunt, a divina sapientia dictantur, divinam essentiam contemplante. Haec enim, quemadmodum in Metaphysica explicavimus, exemplar supremum est rerum omnium possibilium. Quare lex naturalis ita naturam humanam consequitur; ut ab ea avelli non possit, eaque exstante nequeat non exstare aut aliter se habere.

Quod si lex naturalis cum rationali natura necessario nectitur, universalis etiam sit oportet. Universalis, inquam, non modo quatenus universum hominum genus adstringat; verum etiam quatenus omnibus hominibus, usu rationis fruentibus, innotescat. Se-

1 *Saggio Teoretico di diritto naturale* ecc. vol. I, dissert. 1, n. 154.

cus natura deficeret in re a fine et essentia ipsa subiecti necessario requisita, ac Deus non satis providus gubernator esset generis humani. Praecepta enim legis naturae, cum vitam et mores rite informandos respiciant, magis homini necessaria snnt quam principia speculativa; nec deesse possunt, quin homo fine frustretur, ob quem conditus a Deo est.

Obiectiva vero eius aeternitas inde colligitur, quod ut supra explicatum est, lex naturalis sit velut imago et similitudo quaedam legis aeternae animis humanis indita. Proinde eadem, ac lex aeterna, refert praecepta; quae idcirco in se spectata aeterna sunt, cum non alia duratione metentur, nisi illa qua Deus gaudet. Deus autem aeternitate fruitur, nec novitate aliqua unquam afficitur. Quapropter praecepta legis aeterno intellectu concepit et aeterna voluntate probavit.

Tandem fundamentum est legum ceterarum, quae positivae dicuntur; siquidem hae nonnisi ex illa vim obligandi desumunt, nec ei contradicere unquam possunt, quin hoc ipso omni robore destituantur. Immo magna ex parte leges positivae aliud non sunt quidquam, nisi applicationes peculiares aut determinationes legis naturalis pro locorum, temporum, ac personarum circumstantiis.

Itaque sapienter Tullius has omnes proprietates legis naturalis complectens sic loquitur: « Est quidem vera lex recta ratio, na- « turae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae « vocat ad officium iubendo, vetando a fraude deterret.... Huic legi « nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet. Nec « vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, « neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius. Nec erit « alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et « omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immu- « tabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et im- « perator omnium Deus. Ille legis huius inventor, disceptator, lator; « cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis asper- « natus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, « quae putant, effugerit [1]. »

Solvuntur difficultates.

56. Obiic. I. Lex naturalis iudiciis rationis continetur, quae nobis divinam voluntatem significant circa ea, quae nobis facienda vel vitanda sunt. At vero divina voluntas libera est. Ergo, si Deo

[1] Apud LACTANTIUM *Institut. divinarum* l. 6, c. 8.

sic libuisset, lex naturalis alia praecepta contraria his, quae modo continet, complecteretur. Proinde mutabilis dicenda est. II. Leges physicae mutari possunt, saltem a Deo; ergo a pari lex naturalis. III. Legislator humanus abrogare legem a se latam, atque etiam dispensare in ea potest. Ergo a fortiori id poterit Deus in lege naturali; secus inferioris esset conditionis, et a re extrinseca necessitatem acciperet.

Resp. Ex iis, quae superiore articulo disputata sunt, oppido liquet legem naturalem non ad solam Dei voluntatem ordinem includere, sed etiam ad divinam sapientiam essentias rerum earumque intrinsecas relationes necessario dictantem. Quare ratio bonitatis aut malitiae, quae in lege naturali observanda vel transgredienda reperitur, non unice dimanat ex divinae voluntatis imperio, sed etiam ex dictamine divini intellectus qui rerum essentias contempletur, quatenus necessarium ordinem involvunt ad divinam essentiam. Immo respectus ad divinam sapientiam, ex quo derivatur honestas vel turpitudo, quae actionum intrinsecam moralitatem constituit, logice praecedit respectum quo illae eaedem actiones ad divinam voluntatem praecipientem vel prohibentem referuntur. Lex enim naturalis ea continet, quae ideo praecipiuntur quia bona sunt, ideo vetantur quia mala. Hinc ex divina libertate nihil contra nos desumi potest. Deus enim liber est quoad rerum existentiam, non vero quoad essentias aut ea quae cum essentiis necessario connectuntur. Ergo nequit immutare malum aut bonum, quod idcirco tale est natura sua quia sic a divina sapientia dictatur. Supposita autem hac interna actionum bonitate vel malitia, nequit divina voluntas, quae rectissima essentialiter est, non velle aut non praecipere illas actiones, quae bonae sunt et hominis naturae congruunt; aut non prohibere eas, quae malae sunt et hominis naturae repugnant.

Atque hinc patet etiam responsum ad secundam et tertiam difficultatem. Nam magnum discrimen est inter leges physicas mundi corporei, et legem moralem hominis. Illae cum essentia rerum non connectuntur, et ordinem contingentem respiciunt. Idcirco a Deo, a quo libere impositae sunt, in contrarias verti possunt. At lex naturalis, quae mores dirigit, cum essentia ipsa creaturae rationalis et cum necessario ordine divinae sapientiae maxime nectitur. Quocirca mutari aut interrumpi minime potest. Neque id imperfectionis, sed potius summae perfectionis est; siquidem idcirco viget, quia Deus ab ordine iustitiae, quem eius sapientiae dictavit, deficere haud possit. Humanus autem legislator propterea leges suas immutare aut exceptione aliqua restringere valet, quia eiusmodi

leges versantur circa ea quae non per se et natura sua bona aut mala sunt, sed fiunt necessaria vel opposita bono communi societatis ratione circumstantiarum et adiunctorum mutabilium. Unde evenit ut mutatis circumstantiis, eas variari aut exceptione aliqua quodammodo mutilari oporteat. Id vero respectu legis naturalis locum non habet; quae, ut dixi, rerum essentias et necessarias relationes respicit. Quare quotiescumque lex positiva in mera applicatione legis naturalis consistit, dispensationem vel mutationem a nullo superiore patitur.

Postremo nec illud verum est, quod aiebat difficultas, ex necessitate legis naturalis dependentiam a re extrinseca Deo importari. Nam interna moralitas, a qua recedere sanctitas divinae voluntatis minime potest, a divina sapientia procedit, quae interna Deo est et cum Deo ipso convertitur. Quare in tantum legem naturalem mutare Deus nequit, in quantum seipsum negare non potest nec ordini suae iustitiae reluctari.

57. Ut aliquid de fundamento legis naturalis dicamus, eo nomine non aliud intelligimus, nisi titulum ex quo ius emergit in Deo illam hominibus praescribendi. Quae investigatio cum facilis admodum sit, non multum nos morabitur. Atque ut falsas hac etiam in re opiniones ante reiiciamus, Moses Amiraldus, de quo mentionem facit Heineccius [1], titulum hunc respectu Dei in ipsius perfectione et bonitate reposuit. Hobbes autem illum repetiit ex ineluctabili Dei potentia et contraria hominum imbecillitate, quod quidem eius systemati de *iure fortioris* optime consonat.

At utrumque errore decipi nemo est qui non videat. Ad primum enim quod spectat, perfectio et bonitas admirationem quidem et amorem ingenerat, at ad obediendum minime cogit. Vis autem et potentia tantum abest ut ius gignant, ut, nisi ius iam ante subaudiant, tyrannidem potius et iniustam oppressionem efforment. Hac itaque vanitate reiecta, titulum, ex quo ius efflorescit in Deo legem ferendi hominibus, reponendum iudicamus in dominio quod illi competit tamquam supremae causae et auctori naturae. Evidenter enim auctor rei, dominus eiusdem est; ac proinde illam ad finem ordinare et iuxta exigentiam finis moderari potest. Non equidem inficior ad iuris huius usum et actuale exercitium alia etiam Dei attributa concurrere, nimirum, sapientiam, bonitatem, potentiam, et cetera eiusmodi. Sed si prima radix considerari velit unde ius ipsum pullulet, ea in hoc cernitur quod homo divinae ditioni penitus subiaceat; cum quidquid habet a Deo per creationem suscepe-

1 *Elementa Iuris nat. et gent.* l. 1, c. 1, §. 40.

rit. Etsi enim quod Deus eo iure uti valeat, ex potentia dimanet; quod uti velit, profluat ex bonitate; quod uti sciat, emergat ex sapientia; tamen quod illud revera habeat, exsurgit ex pleno dominio quod Creatori respectu creaturarum competit. Effectus enim hoc ipso quod a causa procedit, causae subiicitur, a qua id quod habet accepit; et quo magis haec realitatis dependentia extenditur, eo latius patet subiectio quae inde dimanat.

Articulus IV.

De primo et universalissimo legis praecepio.

58. Hoc nomine non aliud intelligimus nisi abstractam aliquam praeceptionem naturae, quae sit veluti adumbratio elementi illius, quod in quolibet iussu legis implicatur, et ad quam, tamquam ad generalem formulam, cetera iuris naturalis principia reducantur.

Quae quidem vestigatio non inutilis censenda est, quemadmodum Burlamachius existimavit. Etsi enim officia peculiaria hominis cognosci possint, quin ullum supremum principium statuatur, quod sinu suo cetera veluti contineat; tamen principium eiusmodi revera exstat, eiusque detectio ad scientiae perfectionem magnopere confert. Et sane in singulis praeceptis iuris naturae elementum aliquod commune latenter insit necesse est, in quo omnia conveniant, et ex quo vim suam quodammodo mutuentur. Eiusmodi elementum, quod ope debitae attentionis et abstractionis detegitur et eruitur, propositione aliqua generali exprimi potest, quae quasi omnium communis enuntiatio habeatur. Atque id ad unitatem et ordinem scientiae proprium magnopere accommodatur; potissimum quia mens nonnisi in eo, quod absolutum est et primum, rationem comperit eorum quae relativa sunt et secundaria. Hinc evenit, ut ad leges et principia maxime generalia vi naturae rapiatur; nec conquiescat, donec eo pervenerit, ubi terminum ultimum et supremum inspiciat seriei, quam contemplatur.

59. Verum ne in hoc abstractissimo legis principio determinando erremus, necesse est characteres innuere, quibus instructum esse debet. Ii autem his continentur: ut sit *simplicissimum, universalissimum, semper obligatorium, ad aliud irreducibile.* Et re quidem vera, quod irreducibile esse oporteat, nemini dubium. Nam si superius principium haberet, ad quod revocari et ex quo inferri posset; iam absolutum et primum non esset. Quod autem maximam universalitatem exquirat, facile patet. Cum enim expressurum sit id, quod in ceteris omnibus praeceptis naturae la-

titat, singula complecti debet veluti quaedam forma communis. Hinc enascitur summae simplicitatis necessitas; siquidem, ut in Logica explicatum est, quo generalius est aliquid, eo maiori simplicitate gaudet. Denique semper obligatorium est; propterea quod immutabile elementum exprimit, quod in ceteris omnibus praeceptis reperitur, utcumque eorum materia varietur; seu, quod idem sonat, formalem rationem proponit, ex qua implicite saltem movemur, dum ceteris praeceptis obtemperamus. Quare fit ut omnia officia ex ipso derivari possint.

60. Ex his facile sternitur iter ad principium, quod quaerimus, designandum; sed ante nonnullorum de hac re opiniones discutiendae nobis sunt.

Atque ut earum aliquas, quae celebriores extiterunt, attingam, Hobbes hoc proposuit, tamquam iuris naturalis universi principium: *quaerendam esse pacem, si haberi possit; aut si non possit, comparanda esse auxilia belli.* Verum hoc effatum non modo caret proprietatibus paulo ante enumeratis, sed etiam sic indeterminate propositum a principii moralis notione deficit. Non enim ad mores informandos valet, sed aeque honestum ac turpe praecipit, modo alterutrum ad pacem vel bellum vim conferat. Tum etiam teterrimum egoismum inducit; nec ad officia erga Deum ulla ratione deducenda iuvat.

Thomasius hoc aliud adstruit: *facienda esse quae vitam hominis reddunt et maxime diuturnam et felicissimam; vitanda pariter iis opposita.* At si ita esset, multa hominis officia corruerent, quoties pro iis implendis pauperiem, aerumnas, odia, tormenta, mortem ipsam subire oporteret.

Cumberland *benevolentiam erga omnes* protulit; quae nimis indeterminata est, et ad bonum ac malum facile transferri posset.

Grotius et Puffendorfius *principium socialitatis* induxerunt, homini nimirum quantum in ipso est colendam esse et servandam societatem. Hoc autem, ut quisque videt, primum esse et universalissimum naturae praeceptum minime potest, cum aliunde pendeat nec ad omnia protendatur officia. Ea enim, quae homo erga seipsum ac potissimum erga Deum praestare tenetur, manifeste non continet; quae quidem, ut rite advertit Heineccius, locum haberent, etiamsi homo solus et extra omnem societatem humanam vitam ageret [1].

At vero nec illud quod hic auctor substituit, *amorem* nempe [2], quem deinde triplex obiectum spectare dicit: *Deum, nos ipsos,*

1 *De iure naturae et gentium* l. 1, cap. 3, §. 75.
2 Ibidem §. 79.

alios homines [1], probandum videtur. Nam amor generatim, sine determinatione obiecti, pro primo iuris naturalis principio constitui nequit. Non modo enim talis est, ut praecepto per se non subiiciatur, cum sit affectio quaedam necessaria animi; sed etiam indifferentiam retinet ad bonum tum reale tum apparens, tum rationis tum sensuum. Profecto bonum apparens verum est malum, et tamen amorem excitat. Itemque bonum sensuum, sine debito ordine ad bonum rationis, amorem nullum meretur, et tamen appetitionem sollicitat. Ergo amor per se, abstracte sumptus, nullam normam operandi suppeditat. Sin vero triplex illa obiecti determinatio adiungitur, tunc praeceptio a simplicitate deficit, quam, ut dixi, primum legis principium sibi vindicat. A qua simplicitate deficit etiam Genuensis, qui primum principium legis naturae hoc proponit: *ius strictum cuique suum integre tribue; si ullo modo laeseris, labefactaveris, minueris, reficito; ni feceris, parata ultio. Tum ius praesidii, quo hominem cum homine agas, praestato* [2].

Sed ne longius vager ac de recentioribus aliquid innuam, Emmanuel Kant principium, de quo quaerimus, in *actione a priori* reposuit, seu in actione quae fiat unice propter legem rationis sine ullo respectu ad empiricos effectus, quos progignit. Atque eiusmodi principium, quod novitatum pruritu *imperativum categoricum* appellavit, sic expressit: *sic age ut lex, quam voluntati tuae praestituis, valere possit pro generali norma operandi* [3]. Cousin: *ens liberum, mane liberum* [4]; Damiron: *evolutionem plenam omnium facultatum*, tamquam primum praeceptum ex quo reliqua fluerent, decreverunt. Denique Fichte, rationalistarum facile princeps, pro morali *omnimodam independentiam*; pro iure sociali hoc pulcherrimum principium constituit: *Dilige te super omnia et alios homines propter te.*

Verum ut hanc ultimam insaniam omittam, quae refutatione non eget (siquidem in pantheismo fundatur et non aliud exprimit nisi turpissimum egoismum, ad quem tandem rationalistae deveniunt); certe Kantii effatum in omnibus officiis locum habere non potest. Cum enim pro varietate adiunctorum, quibus singuli homines afficiuntur, ac statu in quo versantur, diversis teneantur officiis; non semper id, quod uni convenit, omnibus convenit.

1 Ibidem §. 90.

2 *De Officiis* l. 1, c. 3.

3 *Critica Rat. practicae* pars 1, l. 1, c. 1, §. 7.

4 *Cours d'Hist. de phil. mor.* leç. I.

Quare illi Kantiano principio conditio saltem adiungenda esset, qua dicatur: sic agas, ut lex tuae voluntatis haberi possit ceu norma universalis pro singulis seorsum hominibus, si in iisdem circumstantiis, quibus tu afficeris, versarentur. Sed ne hoc quidem pacto expositum, effatum istud ut primum principium in moribus duci debet. Non enim id exprimit, quod reapse actionem honestam constituit; sed potius aliquid innuit, quod ex eius honestate consequitur. Non enim quia cuique, saltem separatim, actio convenit, honesta est; sed contra quia honesta est, cuique convenit. Remotio denique respectus empirici, quam requirit, delirium est rationalistarum proprium, qui experientiam removeri volunt et cuncta ad solam rationem revocari.

Multo minus probari potest principium Cousinianum; quod tantum abest ut primum sit legis naturalis praeceptum, ut potius characterem obiiciat legi adversum. Lex enim iubendo et vetando libertatem adstringit non quidem physice sed moraliter, ut explicatum est. Quare ratio sic potius homini loqui videtur: ens liberum fac nolis libertate uti pro lubito, sed mihi te subiice ut rite agas. Deinde illo Cousiniano effato nihil reapse praecipi videtur quoad operationes, nisi forte hoc unum: ut homo non patiatur se ita sensibus abduci, ut illis inserviat; sed se ab agentium materialium dominatu immunem reddere studeat. At sic etiam intellectum non omnia hominis officia complecteretur, quae certe non ad id solum reducuntur, ut sensuum appetitionibus imperemus. Praeterea hoc ipsum ideo praestare homo debet, quia ordo sic exigit; atque propterea praeceptum illud non est primum.

Denique, ad Damiron quod attinet, nihil ineptius aut ridiculum magis dici poterat. Ex eius enim effato consequeretur hominem teneri ad singulas suas facultates in maximo gradu evolvendas. Sic non modo scientiis omnibus atque artibus, quotquot sunt, impense operam dare iuberemur; sed ad alia etiam, quae tacere pulchrum est, studiose incumbere ius naturae nos adigeret. Quod adeo rationi repugnat, ut risu potius quam refutatione dignum videatur [1].

[1] Rosminus primum principium moralitatis in *recognitione practica obiectorum* collocat. Duo enim genera iudiciorum adstruit: alia necessaria, alia libera. Prima ex voluntate non pendere ait, sed eam praecedere omnino, ut originem suppeditent motibus quibus evolvitur voluntas, quae in ignotum ferri nequit. Altera iudicia ex arbitrii determinatione enasci asserit et consistere in libere recognoscenda veritate, quae prius necessario iudicata est. Hinc moralitas proficiscitur. Nam honestas aut turpitudo actuum liberorum ad iudicium tandem reducitur, quo obiectum rite recognitum sit, iuxta id quod continet, aut secus. Quare prima et su-

61. His igitur omissis, primum legis naturalis principium, quod cetera sinu veluti suo excipiat, in ordine obiectivo rerum actibus liberis sectando reperiri autumamus, eiusque imperandi forma sic exprimi posse videtur: *ordinem a Deo impositum serva.* Et sane huic effato characteres omnes conveniunt, quos supra pro primo principio iuris naturalis numeravimus. In primis enim competit ipsi simplicitas non modo in vocabulis, quae usurpantur, sed etiam in conceptu; siquidem actionem humanam respicit sub eo puro respectu quo illa hominem attingit; nimirum prout a ratione, quae ordinem concipit, dirigenda est. Hinc etiam patet esse absolutum atque irreducibile ad principium aliud superius. Nam quamvis ex eo pro ceteris praeceptis ratio desumi possit, dicendo *sic ordinem exigere;* tamen ad rationem reddendam de ipso nullum aliud principium afferri potest. Si enim ex te quaeritur cur ordo a Deo impositus sequendus sit, responsum aliud dare non potes, nisi hoc: *quia sic homini convenit, atque ita fert natura rationalis et a Deo dependens.* Quod certe non est novum proferre principium, sed conditionem assignare, quae ad subiecti ipsius, cui praeceptum datur, essentiam pertinet. Tertio, principium illud est semper et ubique obligatorium; quia ordinem infringere nunquam et nuspiam licet; sed in omni casu et tempore et loco servandus est. Denique axioma est universalissimum; et cetera prorsus praecepta complectitur; nihil est enim quod ad ordinem a Deo constabilitum non referatur.

Hinc est ut omnia hominis officia ex eo facile deduci possint. Et sane si de officiis hominis erga seipsum sermo est, ea profecto ad hoc reducuntur, ut perfectio rationalis animi procuretur, eique corpus et sensibilitas subiiciatur. Id autem ex praeceptione: *ordinem serva*, nullo negotio derivatur. Idem dic de officiis erga alios. Nam fundamentum omnium relationum socialium in mutuo amore et ea observantia situm est, qua ceteros homines non ut res

prema lex in officio residet adhaerendi veritati, seu testificandi et asserendi per iudicium liberum id, quod reapse agnitum est per iudicium necessarium.

Verum haec sententia placere nequit. Ut enim omittam, non posse animum per posterius iudicium negare id, quod per praecedens necessario affirmavit; certe huiusmodi principium legis non directe voluntatem respiceret, sed tantum indirecte, quatenus haec in iudicium influit. Praeterea plura officia homini imponeret, quam necesse sit. Cum enim de veritate agitur indifferenti et ad directionem vitae moralis hominis non necessaria, eius adeptio, licet bona sit, tamen naturali lege non praecipitur. Si autem non praecipitur, eam libere non recognoscere per se vitio homini verti non potest. Equidem non satis video quodnam facinus patraret is, qui libero dissensu maculas solis inficiaretur, aut antipodum existentiam.

sed ut personas et finem quoad mundum sensibilem consideremus, iisque eamdem felicitatem, quam pro nobis volumus, procuremus. Hoc etiam, ut patens est, ex praescripto ordinis sequitur. Ordinis enim consideratio homines reliquos personali conditione naturaliter frui eademque ac nos morali dignitate et pretio ornatos esse demonstrat. Denique officia erga Deum huc revocantur, ut eamdem dependentiam ab ipso actionibus nostris profiteamur, quam in existentia habemus. Quis vero non intelligit hoc idem esse atque ordini obiectivo rerum actiones nostras accommodare?

62. His rationibus satis superque veritatem, de qua loquimur, nos ostendisse putamus. Nihilominus ad maiorem rei claritatem haec adiungimus.

Cum omnia officia inde enascantur quod homo finem, propter quem a Deo conditus est, exequi debeat; executionis huius participatio officiis omnibus insit oportet, atque communem illam rationem constituit, in qua officia omnia conveniunt et vi cuius talia efficiuntur. Non enim aliud quidquam homo facit, cum singula implet officia; nisi quod totidem veluti gradibus ad finem nitatur, quem Deus illi praestituit. Sed finis et destinatio hominis in hac vita, in hoc reponitur ut ordinem actibus suis liberis sectetur et promoveat [1]. Huius igitur ordinis custodia est, quod in singulis officiis praecipitur, quamvis illa pro materiae diversitate varientur. Hinc mirum esse non debet si ordinis conservatio in quavis parte morum et legis naturalis latitet, eamque supremus legislator intendat tamquam elementum singulis praeceptis implexum. Cum enim hoc vel aliud opus praestandum iubet, hoc implicite iubere videtur: ut homo operis illius exercitio in ordine maneat eumdemque perficiat; cum contra aliquid vetat, hoc implicite vetare se monstrat: ne homo recedat ab ordine.

Quare ex ordine hoc norma optime sumitur ad praestantiam singulorum officiorum dimetiendam; siquidem quae in ordine excellunt, potiora sunt ceteris et iure meritoque anteponenda. Hinc etiam homini nobilissimum motivum operandi suppeditatur. Ordo enim, cum in finibus nexum et reductionem unius ad alterum patefaciat; hoc habet proprium: ut, quemadmodum ostendit mundum visibilem ad hominem, et in homine ipso corpus ad animum, atque huius facultates inferiores ad supremam summo bono perficiendam dirigi; sic etiam monstrat apicem et terminum ultimum huius seriei nonnisi in divina gloria reperiri. Quare homini persuadet ut si praestantissima ratione operari velit: supremum hoc

1 Vide quae diximus c. 1, art. 3.

motivum spectet, quod prae omnibus nobilissimum est et cum maxima eius perfectione sociatur ac pene confunditur. Id enim ipsum quod supremum bonum hominis continet, adeptio nimirum ultimi finis, continet etiam extremum illum gradum divinae gloriae, qui ab homine procurari potest. Quare dum propter eam homo operatur, ad supremam etiam sui perfectionem revera graditur.

Articulus V.

De applicatione legis ad casus peculiares, seu de conscientia.

63. Homo praeceptis legis imbutus quid sibi agendum omittendumque sit deliberat. Quare lex moralis normam operandi complectitur, et principium illud est, quod proprie rectitudinem humanae voluntatis dimetitur. Verum praecepta legis universalia per se sunt, ut ex supra dictis apparet. Ut igitur eorum vi actiones peculiares ratio moderetur, his applicare illa debet, ut dictamen exsurgat determinatum, quod singulas concretas et individuas actiones respiciat. Haec itaque applicatio legis, seu rationis dictamen, quod praecise nos dirigit in peculiari operatione exerenda, *conscientia* nominatur. Quod nomen in ipsam inde profectum est, quod *scientia* sit quaedam principiorum legis *cum* facto aliquo, seu actione nostra, comparata [1].

Duo hinc facile intelliguntur. Primum est, conscientiam iure meritoque *regulam proximam* actionum nuncupari [2]. Nam lex mo-

1 Apposite relationem inter conscientiam et legem declarat Suarez his verbis: « Unde etiam facile intelligitur quomodo lex naturalis comparatur ad conscientiam; « aliquando enim censentur esse idem, ut ex Basilio et Damasceno supra retulimus, quia conscientia nihil aliud est, quam dictamen de agendis. Nihilominus « tamen in rigore haec duo diversa sunt: nam lex dicit regulam generaliter constitutam circa agenda: conscientia vero dicit dictamen practicum in particulari; « unde potius est veluti applicatio legis ad particulare opus. Ex quo etiam fit ut « conscientia latius pateat, quam lex naturalis; quia non tantum applicat legem « naturalem, sed etiam quamcumque aliam, sive divinam sive humanam. Immo « conscientia non solum applicare solet veram legem, sed etiam existimatam; quo « modo interdum datur conscientia erronea; lex autem erronea dari non potest: « nam eo ipso non erit lex, quod maxime verum est in lege naturali quae Deum « habet auctorem. Denique lex proprie fertur de agendis, conscientia autem etiam « versatur circa ea, quae iam facta sunt; et ideo illi tribuitur non, solum ligare « sed accusare, testificari, et defendere. » *De legibus* l. 2, c. 5.

2 Falso igitur Heineccius (*De iure nat. et gent.* l. 1, c. 2, §. 45) reprehendit eos qui hoc *regulae* nomen conscientiae tribuunt, quam *regulae applicatio-*

res dirigere nequit, nisi quatenus concretis actionibus applicetur. Id autem fit ope conscientiae, quae virtute legis, quam continet atque adhibet, operationem moderatur. Quare lex in se inspecta, et ab eiusmodi applicatione seiuncta, regula est *remota* et ut ita dicam in *actu primo*. Conscientia vero, seu lex applicata moribus dirigendis, regula est *proxima* et, ut ita dicam, in *actu secundo*.

Alterum est, actione conscientiae ratiocinationem semper aliquam contineri. Revera enim triplici iudicio constat: primo, quod praeceptum aliquod sit legis et munere *maioris* syllogismi cuiusdam fungatur; secundo, quod actum aliquem exhibeat vel positum vel ponendum, et vicem gerat *minoris*; tertio, quod de eius moralitate feratur et *consequentiam* veluti agat. Exemplo sit aliquis qui sic apud se ratiocinetur: *proximum laedere non licet; sed haec actio, quam ego positurus sum, proximum laedit; ergo eam facere mihi non licet*. Haec illatio *dictamen conscientiae* vocatur.

64. Conscientia, ut ex dictis apparet, proprie actum includit; nihilominus etiam in habitu considerari potest. Quoad actum inspecta est rationis dictamen, quo aliquid tamquam conforme vel difforme legi faciendum vel omittendum esse iudicamus. In habitu est inclinatio illa, quam naturaliter habemus ad eiusmodi dictamina efformanda. Ex quo patet eam a *synteresi* distinguendam esse; siquidem nomine synteresis significatur habitus, qui ipsa universalia praecepta legis naturalis respicit.

Quoniam vero in dictaminibus practicis efformandis homo applicare potest legem actui, quem vel facturus est vel fecit; hinc conscientia dividitur in *antecedentem* et *consequentem*. Conscientia antecedens est dictamen quod respicit actum ponendum vel omittendum; eoque respectu nos *instigare* vel *revocare* dici solet. Consequens vero conscientia, est, quae refertur ad actum iam positum. Ac si actus iste fuerit pravus, accusatio illa conscientiae dicitur *remorsus*; quo excruciantur impii; sin bonum extiterit, approbatio, quae inde innascitur animo, vocatur *testimonium bonae conscientiae*, quod probos homines tutela sua regit et dulcissima quadam voluptate perfundit.

nem potius contendit esse dicendam. Sed in hoc ei similis videtur, qui sphaeram horologii horas metiri dicere nollet, propterea quod illa id faciat motu ab elaterio eidem communicato; aut negaret nares olfacere, propterea quia id nonnisi animi virtute praestent. Fatemur enim conscientiam legis esse applicationem, atque ex ea vim omnem mutuari; at hoc ipso regulam appellari posse contendimus, siquidem revera operationem dirigit.

65. Non paucas alias partitiones conscientia subire solet; at nos praecipuas tantum indigitabimus. Conscientia itaque nominari solet; *recta, erronea, dubia*, vel etiam *perplexa*, *scrupulosa*, *probabilis*. De his singillatim aliquid innuemus.

Conscientia igitur recta nominatur, si quod verum et iustum est dictet; eamque homo evidenter sequi tenetur, quia veram normam operandi, nempe legem, actioni applicat. Erronea autem conscientia dicitur, quae falsum pro vero dictat. Ac si deceptio eiusmodi legem ipsam respiciat, error dicitur *iuris;* si respiciat factum, cui lex applicatur, dicitur error *facti*. Porro si error vincibilis est, eumque deponere homo tenetur; flagitiosa erit actio quae iuxta conscientiam errore illo infectam elicitur. Sin error sit invincibilis; actio non modo mala non erit, sed etiam, si error praeceptum proponat, ad agendum obligabit; non quidem *per se*, sed *per accidens;* eo ferme modo quo in speculativis ex falsa praemissa sequitur quandoque illatio vera.

Qua in re decipitur Heineccius, qui generatim negat sequendam esse conscientiam erroneam [1]. At distinguendum diligenter est. Nam si error est *ineluctabilis*, sive circa legem sive circa factum versetur, conscientia, quae ex illo illationem derivat, quamvis erronea sit, norma tamen est moralis operationis. Et sane finge aliquem falso existimare esse nunc diem Veneris cum sit potius dies Iovis. Nonne obtemperandum erit conscientiae dictanti esse a carnibus abstinendum? Honestumne dicetur contrarium efficere? Suspendenda erit actio, inquit adversarius, donec error abiiciatur. At, ut id fiat, suspicio saltem aliqua in animo oriri debet circa errorem, quo mens decipitur. Hoc autem si contingeret, iam error non esset invincibilis, ac proinde extra statum quaestionis vagaremur. Itemque fac rudis aliquis existimet mentiendum sibi esse ut proximum a supplicio liberet. Nonne male ageret, si iudicans se ad mendacium tunc obligari, contrarium efficeret? Certe in ea hypothesi legis violationem vellet; quae, etsi in se non sit lex, tamen ceu lex apprehenditur.

66. Conscientia dubia est, quae hinc atque inde fluctuans veritatem nec pro una parte nec pro altera perspicit. Eam sequi minime licet; propterea quod qui sine certitudine de absentia turpitudinis actionem elicit, is hoc ipso in illam animo propendere, ac legislatoris prohibitionem se parum curare ostendit.

Quod si quis ita afficitur, ut se peccare timeat sive actionem exerat, sive non; conscientia perplexa erit. In hac hypothesi su-

1 *De iure nat. et gent.* l. 1, cap. 2, §. 45.

spendere actionem homo debet, si potest, ac sapientiores consulere. Si nequit, nec per se dirimere dubium valet; eligat quod minus malum apparet. Quod si hoc etiam discernere non potest, quamcumque ex oppositis partibus eligat, non peccabit; etenim tunc indifferentiae libertate prorsus destituitur.

Conscientia dicitur scrupulosa, cum quis ob levia motiva putat culpam ibi esse, ubi culpa non est; scrupulus enim nil aliud est, nisi inanis quaedam apprehensio culpae, quae animum angit.

Denique, conscientia probabilis appellatur a doctoribus ea, qua quis vere probabili ratione innixus ex certo aliquo principio reflexo certum sibi dictamen efformat de honestate actionis [1]. Quare haec conscientia maximopere differt a dubia, et minus apte vocatur probabilis, cum potius certa dicenda sit; siquidem dictamen, quo constat, certum est vi certi principii reflexi in quo fundatur, etsi ratio directa sit tantum probabilis.

Sic explicatam conscientiam probabilem sequi licet, quidquid Heineccius aliique contra obmurmurent. Nam per illam homo non est anceps, sed certus est de honestate actionis Et ratio evidenter apparet. Nam quoties lex actionem prohibens certa non est sed tantum probabilis, idque post diligens rei examen iudicatur; vim obligandi nullam habet. Nam promulgatio ad essentiam legis pertinet, cum nonnisi per ipsam subdito lex aptetur eumque morali liget necessitate. Promulgatio autem non habetur sine scientia, seu sine cognitione certa et evidenti de legis existentia. Quare donec cognitio certa sine culpa desideratur; nulla profecto viget lex, quae obligationem pariat. At si ita est, licite operari homo certissime potest; licita enim est operatio, quae a nulla lege prohibetur.

Haec ratio, si bene perpendatur, ostendit etiam fas esse sequi sententiam minus probabilem; modo solidis argumentis nitatur ac proinde vere sit probabilis. Nec officit quod illi contradicat alia sententia, quae maiori probabilitate ornetur. Maior enim probabilitas unius partis non destruit minorem probabilitatem alterius; cum tantum certitudo hoc sibi vindicet, ut contrarium falsitatis damnet, atque ideo improbabile reddat. Praeterea probabilitas,

[1] Principia reflexa illa dicuntur, quae non petuntur ex obiecto, sed ex subiecto in ordine ad existentiam vel non existentiam obligationis ad agendum. Ex. gr. cum quis dubitans de existentia legis, nec dubium solvere per se vel per alium valens, recurrit ad hoc principium: *lege incerta non obligor;* atque exinde infert, actionem sibi certe licitam esse. Vel etiam ea sunt, quae consistunt in aliquo praecedenti dictamine; ex. gr. cum quis iudicat aliquid esse licitum, quia omni adhibita diligentia, nullam in eo inhonestatem detexit.

utcumque maior, nisi ad certitudinem assurgat, scientiam non constituit; ac proinde legem nullam affert. Ubi autem lex nulla est, libertas manet. Ut nihil dicam de perturbatione maxima et perpetuis angustiis, quae in animum irreperent; si non modo ex consilio, sed etiam ex obligatione probabiliorem sententiam sequi teneremur. Saepe enim difficillimum est ad definiendum quid magis probabile sit, et in gradibus probabilitatis statuendis fere quot sunt capita tot exstant opiniones. His etiam accedit contingere saepenumero, ut quod uni probabilius apparet, id minus probabile ab altero iudicetur. Quare, si in lege non certa, ante operationem definiendum esset quid magis probabile sit; onerosa nimis et anceps et anxietatis plena homini regula imponeretur, quae in agendo vix aut ne vix quidem usui esset. Quod autem tale est, a sapientissimo legislatore proficisci non potest.

FINIS ETHICAE.

ELEMENTA

IURIS NATURAE

PROLOGUS

Superiore parte, quae de Ethica agebat, actionem generatim inspeximus prout bona efficienda est, seu rationali hominis naturae conveniens. Quocirca eam respectu obiecti, quod in fine tandem cernitur, consideravimus, ac principia et causas scrutati sumus, quae ad eius moralitatem et obligationem constituendam influunt. Nunc ad eamdem magis determinate contemplandam gradum facimus, prout naturali iustitiae materiam suppeditat, et aequalitatem cum aliis reveretur ac servat. Cum enim actione elicienda vel omittenda possit homo alicui detrahere vel quod alteri debitum est denegare; id ne fiat lege naturae vetatur. Porro humana operatio quatenus ab hac norma non recedit, quod suum est cuique tribuit et iusti *notionem induit.*

Hinc, si ius *pro* iusto *accipitur, recte dispesci potest in* obligationem *et* moralem potestatem. *Non minus enim ad iustitiam et aequalitatem custodiendam pertinere videtur, ut aliquid, quod alteri debetur, impleamus, quam ut aliquid, quod ab aliis debitum nobis est, exigere possimus. Eadem partitio adhiberi nequit, si angustiore et magis vulgari significatione nomen* iuris *restringamus, quatenus eo utimur ad exprimendam moralem dumtaxat facultatem aliquid faciendi vel exigendi. Sic enim ab* obligatione *distinguitur tamquam a* correlativo, *quod sibi e regione respondet, nec ulla ratione tamquam genus respectu eius considerari potest. Quod observatum volumus con-*

tra Ahrens, qui etsi ius *pro facultate accipiat, nihilominus in duo superiora illa membra dispescit* [1].

Itaque si pressiore significatu, qui communior est], *ius sumatur, obligatio eidem opposita nomine* officii *designanda est. Utriusque autem origo a lege repetitur. Nam, ut alibi diximus, operatio praeter* obiectum, *circa quod versatur, duo etiam spectat:* subiectum, *a quo elicitur, et* terminum *cui bonum aliquod et utilitatem importat. Lex igitur, cum iussum vel permissionem fert, non modo ordini rerum* obiectivo, *prout a supremo omnium principe, nempe Deo, procedit, humanam voluntatem conformat et subiicit; verum etiam quoad actionem exercendam utrique illi extremo (subiecto nimirum et termino) facultatem aliquam vel tribuit, vel adimit. Sic ex. gr. cum lex actionem iubet, duo gignit: in subiecto obligationem seu moralem necessitatem, qua ad illam exercendam adstringitur; in termino autem potestatem seu ius, quo eamdem actionem exigere a subiecto potest. Itemque, si lex actionem aliquam permittit, hoc ipso eiusdem exercendae facultatem subiecto largitur; ceteris autem, qui ordinem et legem observare tenentur, obligationem imponit facultatem illam non turbandi. Cum igitur facultas haec vocetur* ius, *obligatio illa* officium; *patet profecto, iuris et officii eumdem esse fontem, atque utriusque originem nonnisi ex lege derivari.*

Hinc plura corollaria consequuntur, quorum nonnulla, quae potiora sunt, attingam.

Primum est: iuris et officii maximam esse concordiam; siquidem ab eodem fonte scaturiunt, et mutua relatione subsistunt. Cum vero utrumque voluntatem ordini subiiciat; eorum observatio quo crescit, eo tranquillitas augetur inter homines et pax, quae non aliunde quam ex ordinis stabilitate et voluntatum consensu procedit. Quare, si societas, quae pacifica et ordinata non sit, societatis nomen nequaquam meretur; quisque per se facile videt societatis fundamentum nonnisi in custodia officiorum et iuris reverentia collocari.

Alterum corollarium est: principium primum et fundamentale iuris naturalis non aliud cerni, quam illud ipsum, quod generatim legis naturae principium et fundamentum esse monstravimus, nempe ordinem a Deo rebus impositum [2]. *Hinc enim omnia praecepta naturalia deteguntur, et quod consequens est, rationes omnes notescunt iustitiae, prout a divina sapientia et bonitate dictantur. Quare nemini mirum videri debet, si homines generatim, ductu ipso naturae, cum ius aut officium aliquod demonstrare volunt, ad ordinem scrutandum*

[1] *Cours de droit naturel* etc. I part. gen. ch. 5.

[2] *Ethica* cap. 5, art. 4.

confugere soleant, atque exinde causam repetant cur hoc vel illud iure aut iniuria patretur.

Denique cum, ut alio loco dictum est [1], *lex naturae Dei conceptum sibi implicet; eadem notione rationem iusti constare oportet. Proinde quo vividior et purior idea Dei mentibus humanis affulgeat ac fortius animum inflammet; eo tutior et operosior iustitiae sanctitas permanebit. Hinc optime ex religione, qua quis forte ornatur, criterium sumitur ad iudicandum qua stabilitate et amore iustitiam prosequi soleat; nec proinde potentius ac magis opportunum medium ad iustitiam inter homines fovendam praesto est, quam ut studium et amor religionis promoveatur.*

His generatim de obiecto huius disciplinae praelibatis, de eius partitione, quae iam initio indicata est [2], *aliquid addamus. Tripartita igitur divisione utimur, quatenus ius aut* individuale, *aut* sociale, *aut* internationale *seorsum triplici libro contemplamur. Ea enim, quae homo actione sua praestare tenetur aut exigere ab aliis iure potest, ex relationibus pendent, quibus instruitur. Relationes autem huiusmodi vel mere ex natura exsurgunt, vel ex facto societatis oriuntur, qua homo non iam separatim inspicitur, prout ens quoddam morale et persona est dumtaxat, sed quatenus, iunctione cum aliis scopum aliquem communem praestitutum habet, ad ipsumque assequendum sociorum, collatis nisibus, praesidio utitur. Si status hic spectatur, habetur ius sociale et ius gentium, de quibus in secundo et postremo libro dicturi sumus. Sin superior tantum respectus ob oculos statuitur, emergit ius individuale, a quo tractationem hanc nostram auspicamur. Quamvis enim homo, ad rem quod pertinet, in societate sit constitutus, ad quam vi naturae propellitur: tamen multa sunt officia, quae civilem statum in suo conceptu nequaquam involvunt, multaque etiam iura exstant quae illum non subaudiunt, sed ordinem unice dicunt ad alios homines prout nobiscum naturae tantum similitudine colligantur. Immo ne eorum quidem realis existentia requiritur; sed plane sufficit ut sint possibiles, quemadmodum inferius clariore luce patebit* [3]. *Atque haec separata iuris individualis vestigatio eo consultius*

1 *Ibidem* cap. 3, art. 1.

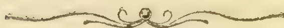
2 *Ibidem* Introd. art. 4.

3 Ad rem Rosminus: « Si deve osservare che non è già necessario, acciocchè « il dritto individuale possa aver luogo, che si suppongano essersi trovati o potersi trovare in tale stato tutti gli uomini, ma basta anzi che trovar vi si possa « un solo. Perocchè anche i diritti d' un solo uomo sono pur sacri, e sarebbe « prezzo dell'opera lo scriversi un libro all'unico scopo d'insegnare a quell'uno a « conoscerli, e agli altri tutti a rispettarli. Senonchè la necessità e l' importanza « dell' individuale diritto è affatto estranea e indipendente da ogni realtà dello

habenda est, quod scriptores non pauci extiterunt, qui iura omnia ex statu societatis in hominem derivari opinati sunt: quod quidem a veritate alienum esse vel ex iis colligi potest, quae de primo principio legis naturalis in Ethica *diximus* 1. *Ut igitur facto ipso eiusmodi opinio repellatur, consentaneum erit seorsum iura et officia contemplari, quae a sola hominis natura enascuntur*

« stato d'isolamento, nel quale in esso si considerano gli uomini. Perocchè qualora anche fosse vero che mai niuna mano di uomini naufraghi si sieno trovati insieme in un' isola deserta coesistenti, e pur anco dissociati, il che è troppe volte avvenuto, qualora neppure un solo individuo dell' umana specie fosse venuto mai a tal condizione da vedersi privo ad un tempo e di famiglia e di patria e di ogni altro vincolo sociale co' suoi simili; tuttavolta uguale si rimarrebbe e la necessità e l' importanza d' una ricerca e di una chiara esposizione dei diritti individuali. E nel vero, sebbene questi si modifichino nella società, tuttavia non vi periscono; essi rimangono anzi sempre il rudimento e come il corpo degli stessi diritti sociali. Laonde questi ultimi non si possono intendere, e penetrarne, per così dire, il sodo; se quelli che li precedono, non si espongano prima a parte, e divisi al tutto da essi. Nel che è al tutto secondo ragione che il filosofo proceda qui alla guisa del matematico, cioè che egli esponga innanzi d'ogni altra cosa i diritti umani, astraendo dal fatto della società, non per distruggere questo fatto, ma per considerare prima quello che, almeno per ordine di natura e di ragione, ad esso precede, e da esso è supposto e richiesto, come è supposta e richiesta l'ossatura del corpo rivestito e bellamente ritondato dalle carni. » *Filosofia del Diritto*, Diritto derivato. Parte I.

1 Cap. 3, art. 4.



ELEMENTA IURIS NATURAE

LIBER I.

IUS INDIVIDUALE

Quoniam *ius* pro *iusto* acceptum in facultatem, quae pressiore significatu *ius* appellatur, et *obbligationem,* quae *officium* dicitur, recte dispescitur, atque eorum alterum alterius correlativum est; optime possent pro lubito alterutro nomine inscribi singula capita, quibus librum hunc comprehendimus. Utrumque enim ad eamdem cognitionem in mente gignendam pollet; cum correlativa se mutuo collustrent. Nihilominus officii nomen et conceptum praeferimus; tum quia, ut inferius dicemus, ordine naturae prius in homine pullulat officium, quam ius; tum etiam quia bonum est usu ipso vitiosae consuetudini contradicere, quo inflatis buccis iura hominis iugiter praedicantur, de officiis vero, quae illis fundamentum suppeditant, ne verbum quidem habetur. Itaque pro triplici respectu, quo individuum quodvis humanum considerari potest, diversa hominis officia sive erga Deum, sive erga seipsum, sive erga alios homines, tribus capitibus perscrutabimur. Quibus caput praemittimus, quo notionem iuris et officii, prout partes iusti constituunt, breviter illustrabimus.

CAPUT PRIMUM

DE IURE ET OFFICIO GENERATIM

Primum de iure, deinde de officio, tum de necessitate, quae ab officio aliquando excusat, tribus separatis articulis eloquemur.

Articulus Primus

De notione, divisione et proprietatibus iuris.

67. *Ius* notio quaedam est primitiva, quae facilius mente intelligitur, quam verbis explicatur. Generatim et nullo negotio concipitur tamquam facultas libere disponendi de re aliqua. Sic qui dicit: mihi ius est meae pecuniae, meorum praediorum et similia: non aliud intelligit, nisi se posse de illis pro arbitratu disponere. Sed ut conceptus eiusmodi distinctior evadat, et quantum fieri potest scientifica definitione comprehendatur, elementa, quibus constat, et respectus, quos includit, innuamus.

Principio, nemo non videt facultatem, quae conceptu iuris continetur, a vi physica valde distingui. Etsi enim ius, ut enascatur, naturalem potentiam seu virtutem agendi subaudiat (quippe cum nequeat rationis ordo potestatem facere circa operationem ad quam subiectum ineptum natura est); id tamen conditionem exhibet, quam praeire oportet, non vero est elementum, quod ius ipsum constituit. Atque hoc vel exinde patet, quod si fortioris cuiusdam violentia potestas physica subiecti iure instructi praepediatur; non idcirco ius illud corruit nec imminuitur, sed integrum fixumque permanet ac potius vividiore luce splendescit. Tota itaque vis iuris moralis est; atque proinde a ratione procedit, quae ordinis dictamine voluntati concedit ut possit hoc vel illud efficere aut ab aliis flagitare. Praeterea, in conceptu iuris obligatio semper aliorom involvitur non impediendi eiusmodi facultatem, quam sive circa actionem sive circa rem alicui rationis ordo largitur. In hoc enim proprie iuris natura cernitur, ut sic tibi ex. gr. liceat operari aut rem aliquam tibi adsciscere; ut ceteri te impedire ab actione illa exerenda vel re vindicanda, morali obligatione vetentur. Quare ius respectum semper sibi implicat ad existentiam aliorum saltem possibilem, quorum voluntates a lege devinciantur, eique reverentiam exhibere obligentur.

Quae cum ita sint, manifeste consequitur *subiectum* et *terminum* iuris nonnisi personam aliquam esse posse, nimirum substantiam intellectu et voluntate ornatam suique consciam. Et ad terminum quidem quod attinet, res satis per se patet. Nequit enim obligatio moralis afficere, nisi ens libertate praeditum; libertas autem intelligentiam et conscientiam profecto subaudit. Idem similiter constat de subiecto. Nam, cum ius ab ordine generetur; nequit efflorescere nisi in ente, cui conceptus ordinis affulgeat, dictetque hoc vel illud opportunum esse aut etiam necessarium fini, quem nobis natura praestituit. Id autem procul dubio intelligentiam et voluntatem et conscientiam in subiecto requirit. At vero subiectum eiusmodi, cum in se sit et ad alium non pertineat; sensu metaphysico persona vocatur. Sed etiam persona dicenda est sensu morali; siquidem ens eiusmodi, cum finis sit utilitatis, quae ex rebus a Deo conditis eruitur [1], in se morali etiam consideratione subsistit; quatenus eius operationes, sub hoc respectu, non ad alium referuntur, sed in ipso operante terminantur [2]. Quare in sermone morali et iuridico, quemquam ut personam spectari atque ut iuribus instructum agnosci, idem omnino putatur.

Tertio, animadvertendum est, materiam seu obiectum iuris esse posse non modo operationem ipsius *subiecti*, sed etiam operationem *termini*, et rem quamlibet quae respectu hominis rationem habeat medii consentanei ad finem illi a natura propositum. Et sane ad hominis bonum et perfectionem procurandam non modo eius operationes atque res externae, quae mundum materialem efformant, a natura diriguntur, sed etiam actiones aliorum ad id maxime conferre possunt. Ergo si forte propter relationem, qua quis cum alio devincitur, ordo iubeat ut hic actionem aliquam exerat in bonum et utilitatem illius; certe quoad eiusmodi actionem officium in uno exsurget et ius in altero. Hinc obligatio, quae iuri respondet et quae iuridica nuncupatur, in *negativam* partienda est et *positivam*. Non enim semper in hoc cernitur, quod, iure in aliquo vigente, reliqui omnes teneantur eius actioni obstaculum nullum opponere; sed saepe etiam ad rem vel actionem alteri exhibendam adstringit. An vero omnia filiorum officia,

1 Confer quae diximus in *Cosmologia* c. 3, ubi in rerum molitione finem gloriae, quae inde resultat, esse Deum; finem utilitatis esse hominem demonstravimus.

2 De industria dixi sub hoc respectu, quia, variata consideratione, ipsam utilitatem, quam homo assequitur, ad aliud referre potest; quatenus illam appetat non quia commodum operanti affert, sed quia ab ipso ordine obiectivo praescribitur, et Dei gloriam spectat. Vide quae diximus *Ethicae* cap. 1, art. 1, §. 8.

quae iuri parentum respondent, negativa tantum obligatione constabunt? Idem dic de officiis subditorum erga principem, atque exemplis aliis innumeris, quae afferri possent.

Denique, cum ius in nobis a lege gignatur; lex autem sine legislatore concipi nequeat; oppido claret, quod supra etiam innui, ius naturae sine notione divinitatis subsistere nequaquam posse. Quod observatum volumus contra eos, qui in iure naturali tractando et constabiliendo a Deo cogitationem abstrahunt.

His obiter explicatis, ius describi potest ita, ut esse dicatur *moralis facultas aliquid operandi vel exigendi inviolabilis*. Cuius definitionis elementa, si paululum perpendantur, omnia complecti videbuntur, quae ad iuris notionem pertinere diximus [1]. Nam cum dicitur *moralis facultas*, secernitur a vi mere physica, et respectum innuit ad *personam*, quae tantum eius subiectum esse potest. Cum additur *opperandi vel exigendi*, exprimitur duplex aspectus, quem includit, ad operationem exercendam vel ad rem debitam repetendam. Denique verbum illud *inviolabilis* denotat reverentiam, quam exhibere tenentur alii, propter tutelam quam iuri lex impartitur; ita ut violari ius nequeat, quin ordo rationis intime perturbetur.

68. Ad iuris partitionem quod attinet, iura in primis sic dispesci possunt, ut alia quidem sint *realia*, alia vero *personalia*. Haec illa dicuntur, quae per se personam afficiunt, eidemque inhaerent immediate, ut ius ex. gr. vitam conservandi. Priora vero sunt illa, quae in personam adveniunt virtute rei cuiuspiam atque ideo in re illa inhaerere concipiuntur. Quod non ita intelligendum est quasi res ipsa subiectum iuris habeatur (id enim ex dictis repugnat); sed quatenus persona iure ornetur non per se, sed vi possessionis rei illius, qua si spolietur, ius amittit; quod continuo in eam personam transit, quae rem illam adipiscitur. Sic qui fundum emit, ad quem non aliter itur, nisi per fundum alterius, huius transitus ius acquirit.

Deinde iura dispartiri possunt in *innata* et *acquisita* prout eorundem fundamentum seu titulus in ipsa hominis natura insit, aut

[1] Kant ius pro facultate acceptum definit *potestatem eliciendi eas actiones, quarum exercitium, quamvis universale, coëxistentiam aliorum non impediat.* At haec definitio rei, de qua agitur, opportuna non videtur; multae enim actiones esse possunt, quae coëxistentiam aliorum non adimunt, nec tamen idcirco ius afferunt, vel quia sint turpes, vel quia lege positiva prohibeantur. Ut omittam quod si universalitas actionis conceptum iuris ingrederetur, nullum fere esset ius; innumerae enim sunt actiones, quae si ab omnibus exercerentur, cum aliorum coëxistentia conciliari non possent.

facto aliquo libero constituatur. Homo enim hoc ipso quod finem aliquem assequi debet a natura ipsi praefixum, facultatem habet procurandi, sine aliorum offensa, ea quae ad finem illum ducunt aut conferunt. Id ex eius natura immediate resultat; ac proinde iura eiusmodi innata vel etiam primitiva dicuntur. Non enim ex aliis derivantur; sed cum ipso homine orta, ei immutabiliter inhaerent. Quare deinceps alienari aut amitti plane non possunt, quemadmodum amitti nequit natura unde dimanat. Tale est ex. gr. ius perficiendi animum, tuendi corpus, acquirendi dominium, atque alia generis eiusdem.

Id quidem, si haec iura in se et in sua radice spectentur, nam si considerentur quoad usum, distinctio adhibenda est. Horum enim nonnulla ex officio oriuntur, ad quod implendum sunt veluti instrumenta. Si hoc contingat; usus eorum necessarius est, nec homo ad illum omittendum se obligare aliqua pactione potest quae vim ullam habeat. Sin vero ea iura sint eiusmodi, ut cum nullo officio nectantur; eorundem usus liber erit, de eoque pacisci homo libere poterit. Quod contra Ahrens statuimus, qui iurium naturalium usum semper necessarium esse decernit [1], hac nixus ratione quod ad societatem interest ut quisque omnibus suis utatur iuribus. At id in primis verum non est; saepe enim intercidit ut praetermissio usus proprii iuris bono societatis conferat; ut patet in eo qui virtutis amore a nuptiis abstinet, aut illatae sibi iniuriae ultionem respuit. Deinde etiamsi obligatio illa vera esset, ea tamen non ex natura iuris individui; sed ex iure societatis sequeretur, et ex officio quo individuum ad eius bonum se accommodare tenetur. Nihilominus hoc haberet incommodum, quod societas non amplius ad libertatem individuorum protegendam, sed plane adimendam valeret, siquidem omnia eius iura libera in officia converteret, ac proinde intollerandum iugum imponeret, ipsique iuris conceptui repugnaret. His igitur omissis ineptiis, ad rem redeamus.

Praeter eiusmodi iura a natura immediate proficiscentia, alia sunt, quae ex facto aliquo adveniunt ab hominis libertate pendente. Quapropter *acquisita* vel etiam *secundaria* et *hypothetica* dici solent. Huiusmodi est ex gr. ius proprietatis determinatae, prout hanc vel illam rem sigillatim spectat. Nam etsi a natura instructi simus facultate acquirendi generatim inspecta; tamen quod hoc ius determinetur hac vel illa materia in particulari, puta quoad fundum vel palatium; hoc non procedit a natura, sed a

1 *Cours de droit naturel* 1 p. gen. ch. 3.

facto aliquo humano, quod quale sit inferius suo loco definiemus. Quapropter, haec iura remote quidem in natura fundantur, sed proxime titulum habent contingentem et mutabilem, ideoque amitti et in alium transferri possunt. Atque has duas iurium divisiones, quae potiores sunt, innuisse sufficiat.

69. Denique, ad attributa iuris quod spectat, tria considerabimus: *coactionem*, quam sibi adsciscit; *collisionem*, quam incurrit; *limitationem*, qua intra definitos terminos coarctatur. Porro coactio vi physica constat, quae ad tuendum ius adhibetur, atque obstacula propulsat quae iuris exercitio adversantur. Haec vis licet ius non constituat, nec semper comitetur; tamen, si adest, adhiberi optime potest ad ius tuendum. Nam cum ratio et voluntas supremae sint facultates in homine, quae ceteras ad operandum movent; hoc ipso quod illae virtute iuris potestatem recipiunt circa aliquid, continuo consentaneum fit et iuxta ordinem ut reliquae inferiores vires, quotquot sunt in homine, ad idem cooperari possint. Ergo, exstante in te iure aliquo, etiam vis physica qua gaudes concurrere legitime potest, immo etiam quandoque debet, ad ius illud exercendum et impedimenta quae forte obstent removenda; modo id altiori iuri non repugnet.

Idem convincitur ex obligatione aliorum, quam ius in suo conceptu involvit. Nam cum *organismus* corporis voluntatem et rationem sequi debeat; is qui alterius voluntatem sibi obligatam habet, obligatum etiam habet eius organismum, quantum ad debitum praestandum necesse sit. Si quis igitur, vi iuris quo instruitur, potestatem habet inclinandi voluntatem alterius, qui ad satisfaciendum iuri illi adstringitur; potestatem quoque habeat necesse est inclinandi vires alias executrices, quae a voluntate dependent, et in organismo resident. Quare cum easdem ad ius sibi exhibendum inflectit vel ab opponendo impedimento removet (quoties voluntas eius, qui implere officium debet, renitatur); nil sane perficit quod rationi et ordini conforme non sit. At vero id coactionem importat. Ergo ius potestatem etiam ad vim adhibendam facit, seu quod idem sonat, coactivum est.

Verum quod maiorem considerationem meretur, ad iurium collisionem pertinet. Est porro collisio conflictus duorum iurium circa eamdem materiam, quae satisfacere ambobus nequeat. Tunc unum ex ipsis praevaleat, alterum corruat necesse est. Quod non perinde intelligi debet, quasi reapse plura iura contraria ad conflictandum concurrant. Id enim plane repugnat; siquidem quae a natura oriuntur, ordinata sunt ac mutuo conciliantur. Quare ad rem quod attinet, ius quod colliditur, ius non est; alterutro tantum vigente

eorum iurium, quae conflictari videntur. Sic ex. gr. cum ius divinum aliquid prohibens pugnare aliquando videtur cum iure humano, quod forte contrarium iubeat; pugna illa specie tenus tantum exstat. Tunc enim revera nullum ius sed arbitrium dumtaxat hominis, vi prorsus destitutum, imperium sibi arrogat. Cum enim non sit auctoritas, nisi a Deo; nequit esse effectus verae auctoritatis id quod repugnat auctoritati divinae, quae fons ceterarum est. Unde, ad rem quod spectat, vera iurium collisio nunquam habetur, sed sola iurium subordinatio, qua, uno praevalente, contrarium per se cessat. Sed ad id sub sensibili quadam forma repraesentandum, optime concipitur mutua quaedam pugna et collisio; per quam id, quod praestantius est, inferiori praevaleat. Qua in re similitudo desumitur a mechanica, in qua e duabus oppositis viribus inaequalibus illa, quae intensior est, remissiorem elidit. Ut autem definiatur quodnam ius sit praestantius, ad ordinem naturae advertenda est cogitatio. Quod enim magis cum ordine connectitur in eoque altiorem locum occupat, praestabilius atquo efficacius profecto erit, ac proinde in collisione superabit.

Tandem iuris limitatio, seu determinatio terminorum, extra quos evagari nequit, iudicanda est tum ex natura ipsa obiecti, circa quod ius versatur, tum ex officiis, quibus subiectum adstringitur. Homo enim in tantum iuribus ornatur; in quantum finem aliquem assequi debet, ad quem usus rerum nonnullarum necessarius est, vel saltem opportunus; eaque propria et primigenia origo est iurium humanorum. Atqui homo, prout finem spectat, officiis adstringitur. Ergo officia in homine fundamentum et veluti substratum iuribus eius suppeditant. Hinc undecumque peculiare aliquod ius advenire videatur, nunquam extendi potest ad id, quod officio in praesens obliganti contradicat. Tunc enim non modo iuris fons deesset, sed etiam actio turpitudine gravaretur. Ad turpe autem ius nullum est; siquidem vis eius omnis ex ordine et lege proficiscitur.

Articulus II.

De natura et partitione officiorum.

70. Obligationem illam, qua ordo a ratione propositus voluntatem adstringit, *officium* nominavimus. Haec autem obligatio in morali quadam necessitate consistit, seu in impossibilitate manendi in ordine ac legis reverentia, contrarium eius, quod ratio dictat, operando. Sic cum hominem ad non mentiendum officio veracitatis teneri dicimus; non aliud significare volumus, nisi eum hac neces-

sitate ligari: ut, si ordini adhaerere velit, mentiri non debeat; sin mentiatur, continuo desciscat ab ordine. Atque haec definitio officium respicit in abstracto; nam si concrete accipiatur, ipsa actio vel actionis omissio, ad quam obligamur, officium nominabitur.

71. Ut facile infertur, officium, sicut etiam de iure diximus, ex ordine generatur; hoc tamen processu, ut si absoluto ordine utrumque spectetur, officium praecedatur a iure. In tantum enim creaturae rationales officiis adstringuntur, in quantum Deus ius habet subiiciendi eas ordini, quem eius sapientia dictat. Quare ontologice et absolute prius est ius, deinde officium; nimirum prius est ius in Deo, deinde officium in creaturis. Dixi *prius ius in Deo*: quia Deus iuribus tantum instruitur, officiis revera non devincitur. Non enim superiorem habet, a quo legem et obligationem accipiat; nec ad finem aliquem adipiscendum ordinatur, sed ipse est supremus dominus et finis et norma rerum ceterarum.

Sin ordine relativo, prout ipsam creaturam rationalem afficiunt, ius et officium considerantur, procul dubio in subiecto eodem praecedit officium; idque duplici ratione. Etenim, ut ante innui, eatenus creatura rationalis iuribus ornari potest, quatenus finem aliquem complere debet, ad quem usus rerum aliquarum ac propriae activitatis exercitium necessaria sunt vel saltem consentanea. Quod quidem importat, ut creatura rationalis ordini a divina sapientia dictato eique per rationem proposito subiecta intelligatur. Ex quo effici diximus, ut iura ab officiis proprios limites accipiant; nec proinde ambitus in quo iura spatientur, concipi possit, nisi ante quibus officiis subiectum teneatur perspectum sit. Quae ratiocinatio a creatura ad Deum transferri nequit. Deus enim ordinem aliunde non accipit, sed ipse est ordo increatus et subsistens. Eius autem voluntas non obligatione aliqua, sed perfectione naturae, quae a recto deficere nequit, ordinem sequitur ita ut secus operari non possit,

72. Cum ordo in rerum relationibus sit positus, ex his officiorum varietas et praestantia diiudicatur. Quare pro diversitate termini, quem homo suis operationibus spectat, diversa exstant officia, ex iisque illa praestantiora duci debent, quae altioribus respondent relationibus. At, si diligenter consideremus, triplex proprie est terminus, ad quem homo aliqua ratione refertur, et ad quem proinde spectat dum operatur. Respicere nimirum potest *Deum*, *seipsum*, *ceteros homines*. Et sane si perfectio operationum moralium in hoc cernitur, quod ordinem naturae sequantur; entia illa dumtaxat actionis termini esse possunt, quae finis rationem habent et per se spectantur. At vero nemo non videt id in

primis Deo competere; qui ut primum principium, sic est ultimus finis rerum omnium, quae proinde ad eius laudationem et gloriam vi naturae nituntur. Creatura igitur rationalis, si operationes, quas exhibitura est, ordini accommodare velit; Deum pro termino spectare debet, atque ideo diversa quoad illum habet officia, quae in sequenti capite declarabimus. Deinde alter adspectabilis mundi finis in ipso homine cernitur; ad eius enim utililatem res, quae mundum exornant, conditae a Deo sunt. Homo igitur, iuxta ordinem a summo Opifice constitutum, se etiam inspicere debet tamquam terminum operationi propositum; nec se in medium convertere, sed propriae personae dignitatem iugiter revereri tenetur, ut intentioni divinae obediat. Quare officiis etiam erga seipsum obligatur. Denique cum hanc dignitatem non in nobis dumtaxat, sed in aliis etiam hominibus conspiciamus, quibuscum naturae cognatione iungimur; ordo iubet ut eamdem rationem finis illis etiam tribuamus. Hinc novus exsurgit terminus operationibus nostris praestitutus; et en tertium officiorum genus, de quibus suo loco dicturi sumus. Completa igitur partitio, a termini diversitate desumpta, triplex officiorum genus nobis suppeditat, quibus aut erga Deum, aut erga nosmetipsos, aut erga alios homines devincimur.

73 Atque haec contra Ahrens et Damiron militant, quorum alter brutis etiam iura largitur, nosque erga illa officiis adstringit [1]; alter universam naturam Dei filiam, sororemque hominis et sociam appellat; atque ideo mutua iura et officia inter nos ac res omnes ratione destitutas intercedere autumat [2].

At quamvis praedicanda sit eximia huius viri benevolentia, qui amore erga ceteros homines non contentus, boves etiam atque arbores sororum loco recipere ac fraterna charitate amplecti desiderat; tamen, ad veritatem quod attinet, eius opinio magno in errore versatur. Etenim rebus intelligentia et voluntate carentibus dignitatem, quae intelligentiam et voluntatem subaudit, impartitur. Et sane nomen *filii* in propria significatione non cuilibet effectui respectu causae competit, sed dumtaxat viventi quod generetur in eiusdem naturae similitudinem. Quare in severa vocabu-

1 *Cours de droit nat.* 2 p. spec., 1 divis., c. 2. Hac in re, ut in aliis saepe multis, Ahrens a contradictione excusari non potest. Loco enim citato docet brutis iura competere, cum paulo ante in parte generali capite tertio statuisset hominem dumtaxat subiectum iuris esse, cum ius nonnisi ad ens morale, quod ratione fruatur, referri possit. Profecto si haec eius etiam opinione vera sunt; quo pacto bruta, quae certe ratione et moralitate carent, iuribus ornantur?

2 *De la morale* t. 1, ch. 2.

lorum acceptione nomen filii nulli creaturae respectu Dei convenit. Hominibus tamen latiori sensu tribui solet, idque duplici ratione. Primum in ordine supernaturali, propter divinam adoptionem, quae ope gratiae perficitur. Intra autem naturae limites denominatio filii respectu Dei nobis propterea tribuitur, quod animus noster a Deo per creationem immediate procedat, et ad Deum actibus moralibus sic referamur, ut capaces simus obsequii, reverentiae, obedientiae, quae proprie a filiis parenti praestantur. Sed haec omnia, ut perspicuum est, de rebus intelligentia destitutis dici nequaquam possunt. Iis igitur nomen filii quoad Deum ne late quidem competit. Quod si quandoque natura irrationalis *poëtice* Dei filia nominatur; id in tantum fit, in quantum imaginationis beneficio intelligentia et dignitas personalis eidem appingitur. At Damiron, ni fallor, non poëma sed philosophicum tractatum elucubrabat.

Quoad alteram vero partem, in qua consentientem habet Ahrens, non minori absurditate laborat. Nam ius veri nominis cui correlativum est officium, in brutis nullum est, multoque minus in rebus aliis plane inanimis. Ius enim nequit residere in ente, quod nullo modo sit finis in mundo, sed omnino ut medium in bonum alterius dirigatur. Bruta vero animantia, et ceterae res inferiores, medii dumtaxat rationem habent. Non enim extant propter bonum sui, sed propter bonum hominis; nec proinde sunt propriae utilitatis gratia, sed utilitatis alterius. Ergo veri nominis ius respectu hominis, cui in homine officium respondeat, habere nequeunt. Ad rem Taparellius: « Ogni dovere nasce dal generale « principio: *fa il bene*. Se avessimo doveri verso le creature irra- « gionevoli, saremmo dunque obbligati a farne il bene. Ma il loro « bene è il loro fine, cioè cooperare a servizio dell'uomo. Dunque « il dovere verso di esse sarebbe realmente un dovere verso l'uo- « mo. In altri termini: il padrone non ha doveri verso il servo « considerato sol come servo; giacchè l'esser servo consiste nel- « l'esser in pro altrui. Che se il padrone ha verso i servi molti « doveri, gli ha non in quanto quelli sono servi, ma in quanto « sono uomini pari a lui. Or le creature irragionevoli non hanno « altro essere correlativo all'uomo, se non di servi; perchè que- « sto è il loro fine; dunque l'uomo non ha doveri verso di esse [1]. »

Ratio autem, quam Ahrens in contrarium adducit, quod homo teneatur non cogere animantia bruta ad aliquid subeundum, quod eorum sensili naturae adversetur, ambigua est et nihil evincit. Si

1 *Saggio Teoretico di diritto naturale* vol. 1, nota 28.

enim hoc sensu intelligitur, quod homo nihil efficere debeat quod brutis dolorem afferat, falsitate laborat. Hoc ispo enim quod bruta ad bonum hominis ordinantur, iis homo uti potest prout indiget. Illa igitur labori submittere, ut eorum ministerio iuvemur; immo mactare etiam licet, si noceant aut ad vescendum sint opportuna; quod certe sine eorumdem damno et dolore non efficitur. Atque id homo dum agit, ius nullum laedit; immo naturae ordinem servat, vi cuius honestum omne subsistit. Sin autem ea propositio sic intelligatur, ut homo in usu brutorum limites necessitatis aut saltem utilitatis rationi congruentis non excedat, nec crudelitatem exerceat; verum dicit, sed aërem verberat. Ea enim obligatio in hominem redundat non ex iure aliquo, quod in brutis vigeat, sed ex ordinatione divina et ex officiis quibus homo tenetur erga seipsum. Deus enim non ad dissipandum aut saeviendum homini bruta concessit, sed ad convenientem utilitatem capiendam. Unde qui iis abutitur, aut in eorum usu feritate exercet; fini reluctatur a Deo ipsi praestituto et ius divinum laedit. Pariter officia, quibus homo erga seipsum adstringitur, profecto iubent ut temeritatem et saevitiam, sicut et omnem vitiorum turpitudinem, in quavis actione declinet. Hinc igitur denuo ad opportunum, et temperatum, et omni crudelitate vacantem brutorum usum obligatur. Ex quo apparet bruta ceterasque res inferiores non esse terminos officiorum hominis, sed esse obiectum et materiam circa quam officia hominis quandoque versantur. Ut enim in iuribus, sic etiam in officiis non modo subiectum et terminus, sed etiam obiectum et materia iis proposita considerari debent.

74. Praeter partitionem explicatam, quae utpote praecipua fusiori disquisitione tractata est; officia, quemadmodum de iuribus supra dixi, dividi possunt in *connaturalia* seu *primitiva*, et *adventitia* seu *derivata*. Illa sunt, quae in essentialibus hominis relationibus fundantur; haec vero quae proxime oriuntur ex relationibus superadditis, ope facti alicuius ex hominis libertate pendentis. Nihilominus horum etiam fundamentum remotum in officio aliquo naturali moratur. Factum enim, quod supervenit, non aliud affert nisi determinationem et applicationem officii a natura indeterminate proficiscentis; seu, quod eodem recidit, hypothesim, quae in officio a natura manante includebatur, ad actum adducit et realitate donat. Quare officia eiusmodi *hypothetica* etiam appellantur, prima autem *absoluta* vocantur. Atque de partitione officiorum satis quidem dictum sit.

75. Ad iudicium de diversa eorumdem praestantia quod attinet, normam ex natura relationum, unde dimanant, sumendam esse

diximus. Et sane, relatio quo interior est aut universalior aut ad bonum rationis plus necessaria; eo magis cum ordine colligatur. Ergo officium illi respondens altiorem locum occupat, atque ad ordinem servandum in moribus maiorem necessitatem exhibet. Magis igitur obligabit. Sic sub omni respectu officia erga Deum ceteris omnibus antecellunt. Deus enim est finis ultimus hominis; tum est bonum universae naturae, et causa totius realitatis qua constituimur. Ab ipso enim non modo conditi sumus, sed assidue conservamur et ad operandum movemur. Unde relatio qua cum ipso connectimur, maximam universalitatem, coniunctionem, et necessitatem praesefert. Secundum locum occupant officia, quibus adstringimur erga nos ipsos; tertium officia erga alios. Vinculum enim identitatis, quod nobiscum habemus, arctiori relatione constat, quam vinculum similitudinis, qua cum ceteris homibus copulamur. Atque haec regula, quam generatim his classibus officiorum applicavimus, applicanda quoque erit singulis aliis peculiaribus officiis, quoties inter se comparantur, ad praestantiam unius respectu alterius detegendam.

76. Volunt nonnulli non omnia officia esse iuridica [1], sed ea tantum quae negativa sunt, et in obligatione consistunt non laedendi activitatem alterius. Quare eiusmodi officia, quae *iuridica* appellant, hac formula comprehendunt: *nemini noceas.* Sed haec opinio ex ea parte, qua a iuridicis excludit penitus officia positiva, non satis arridet, eiusque falsitas ex iis, quae superiore articulo innuimus, colligi potest. Attamen hic tamquam proprio loco aliquid pro maiori claritate addimus. Enimvero si de officiis erga Deum sermo est, ea plane iuridica sunt universa, licet non modo negatione sed etiam affirmatione constent. Aperte enim divino iuri respondent, quo eadem implere obligamur. Immo si respectu Dei res consideretur, omnia plane officia, illa etiam quae nos aut alios homines respiciunt, iuridica dici debent. Deus enim, utpote supremus legislator, ius habet exigendi ut integram legem, quam nobis imposuit, observemus. Sin vero officia erga alios homines contemplamur, haec etiam si stricte officia sint et evidenter pateant, iuridicam obligattonem important. Ordo enim naturae, a quo officia et iura gignuntur, non solum postulat ut aliis non noceamus, verum etiam ut positive actibus nostris opitulemur. Tandem officia erga nos ipsos iuridica respectu nostri dici non pos-

[1] Officium vel obligatio iuridica dicitur, quae iuri alterius respondet, seu quae subiectum adstringit ad ius alterius reverendum observandumque.

sunt [1]; idque exinde est, quod subiectum et terminos non distinguantur, sed una eademque persona constent. Ius enim cum in facultate consistat, quae ab ordine enti morali tribuitur, subiectum exquirit quod voluntate instructum sit. Cum vero obligationem includat aliorum, qui ipsum revereri tenentur; terminum respicit, qui voluntate etiam ornetur. Ut igitur ius hominis erga seipsum et simul iuridicum officium concipiatur, concipiendae forent duae voluntates humanae, quarum una facultatem moralem acciperet, alia obligatione adstringeretur, quae quidem consideratio respectu unius eiusdemque individui absurda est.

Id vero non contingit, si officium non ut iuridicum, sed mere ut obligatio in homine respectu sui considerari velit. Ad hoc enim plane sufficit ut lex habeatur, a qua obligatio imponitur, et terminus adsit, ad cuius bonum operatio refertur. Utrumque autem in uno individuo homine optime concipi potest. Qua in re abstractio quidem adhibetur, cum ex una parte consideretur voluntas, quae obligatione adstringitur; ex alia dignitas personae humanae, quae ut finis in mundo spectatur. At ea abstractio non repugnat; siquidem voluntas a rationali hominis natura, ut facultas a substantia, distinguitur.

Articulus III.

De necessitate eximente ab officio.

77. Contingunt quandoque tempora, in quibus homo sine periculo imminentis cuiusdam mali officium implere non potest. Status hic necessitas appellatur. Cum vero hoc incidit, si consideratio ordinis persuadet officium eo tempore non obligare, facultas quae tunc oritur se iuste eximendi ab officio *ius necessitatis* nominari solet: non quod ipsa necessitas ius constituat, sed quia occasione necessitatis apparet quid ius ferat, quid secus. Itaque discutiendum breviter est quando id locum habere possit, ne quis vulgi effato nitens: *necessitatem nulla lege adstringi*, intemperanti licentiae fraena laxet. Ad iudicium autem eiusmodi rite proferendum, duo scrutari oportet: naturam necessitatis, quae urgeat; et naturam officii, quod praetermittendum sit.

Atque ad necessitatem quod attinet, ea primum dispartiri potest in *absolutam* et *hypotheticam*. Illam dicimus, quae, independenter

[1] Respectu Dei iuridica etiam sunt propter legem, a qua officium imponitur, et cuius observantiam supremus Gubernator iure suo requirit.

a nobis, nulla alia ratione declinari possit, quam violatione officii: haec vero, quae vitari nequit ex hypothesi quadam, in qua quis se sponte constituat, et quae ab ipso removeri valeat. Ut facile patet, haec secunda necessitas ius nullum tribuit; siquidem excusationem nullam meretur is, qui prudens et sciens impedimentum officio apponit. Ea igitur omissa, absolutam dumtaxat necessitatem consideremus. Huius triplex genus assignatur: *extrema*, *gravis* et *communis*. Extrema dicitur cum ad parendum officio, subeundum est periculum vitae aliusve mali, quod morte non inferius reputetur. Erit gravis, cum urget malum minime spernendum, ex. gr. notabile detrimentum sanitatis, non levis nota dedecoris, magna rei familiaris iactura, et alia generis eiusdem. Tandem necessitas communis dicitur, cum malum imminet consuetum, nec magni momenti; ut amissio parva bonorum, levis calumnia, contemptus nonnullorum et similia. Porro nemini dubium est quin haec tertia necessitas officii obligationem nuuquam solvat. Si enim quodvis malum imminens ab implendis officiis nos excusaret; non solum libero virtutum exercitio, sed omni plane morum honestati valedicendum esset. In praesenti enim vitae statu (adiecta praesertim rerum vicissitudine et improborum malitia) fere impossibilis est boni moralis existentia, sine societate nonnullorum malorum, quae a frugi homine incurrantur ne a recto desciscat. Restat igitur extrema et gravis necessitas, quae quidem pondus habent apud prudentem quemque et bonum, atque ideo excusare quandoque ab officio possunt, quoties id natura patiatur officii, quod in discrimen adducitur. Id igitur quando obtineat videndum est.

78. Officium proprie acceptum, quod veram obligationem importat, ut quisque videt, esse potest aut *essentiale,* aut *adventitium.* Utrumque despiciamus. Officium essentiale, in necessariis rerum relationibus fundatur, atque a lege naturali imponitur per iussum aut prohibitionem. Si proficiscitur a lege naturali aliquid iubente, dicitur *affirmativum;* si autem a lege naturali aliquid vetante, dicitur *negativum.* Iamvero, ab officio negativo implendo nulla necessitas, utcumque extrema, excusare potest. Quod enim lex naturalis vetat, malum morale per se est; idque nunquam patrare licet, quodcumque malum physicum immineat, nisi ordo rationis perverti velit. Nec vero ullae circumstantiae accidere possunt, quae naturam rerum immutent et licitum reddant quod essentia sua turpe et indecorum est. Unde hac in re ius necessitatis vim nullam habet, ac sine controversia quod a recto et iustitia deficit, reiici constanter debet, quaecumque sint consectaria, quae timentur, aut minae hominum prava iubentium. Atque hoc sensu dici solet:

fiat iustitia, et pereat mundus; videlicet nunquam quod iniquum est patretur, etiamsi mundi physici salus periclitetur et in pessum abire videatur. Apposite Iuvenalis:

. . . . Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet ut sis
Falsus, et admoto iubeat periuria tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causam [1].

Quod si officium sit affirmativum, seu si a lege oriatur, quae non omissionem flagitiosae actionis, sed positionem actionis honestae praecipiat; beneficio necessitatis uti homo potest sic, ut in tempus aliud actionem differat. Nam praetermissio actionis honestae mala non est, nisi quando eam actu exercere homo tenetur. Lex enim positiva non iubet ut actus semper eliciatur; sed contenta est ut tunc eliciatur, cum occasio opportuna se offert et congruum tempus incidit. Quare, nisi peculiaris quaedam circumstantia tempus illud, in quo necessitas contradicit, absolute determinet pro officio implendo; huius obligatio ad exercendum actum tunc non adigit. Ea igitur hypothesi, consentiente rationis dictamine, via patet ad utrumque conciliandum, exercitium nimirum officii aptiore loco et tempore, et fugam mali quod imminet. Immo aliquoties ad id homo obligatur. Etsi enim saepenumero laudabile sit et heroicae virtutis exercitium officio etiam positivo nunquam deesse, metu mortis aut cuiuslibet alterius mali posthabito; tamen nisi sufficiens et gravis ratio id persuadeat, imprudens et temerarium est sic vitam et cetera bona profundere, quae ad meliorem usum deinceps servari possent. Hoc autem, ut quisque per se facile intelligit, locum non habet, quotiescumque ratione circumstantiarum omissio eo tempore actus honesti redundaret in iniuriam Dei, contemptum religionis, grave reipublicae damnum, innocentis poenam aut alterius legis negativae violationem. Tunc enim omissio per se turpis esset, ac proinde obligatio ad eam omnino fugiendam adstringeret.

79. Denique, si officium est adventitium et ex lege positiva societatis aux ex contractu aliquo procedit; ab eo praestando vi magnae necessitatis homo plerumque excusatur. Lex enim pro publica fertur utilitate. Haec autem profecto deesset, si bono reipublicae non periclitante nec detrimento aliquo in societatem proveniente, subditi sic circa rem natura sua indifferentem obligaren-

[1] *Satyrum* VIII.

tur, ut eam servare etiam cum periculo vitae aut alterius praegrandis boni iactura adstringantur. Contractus vero, cum propter bonum utriusque partis iniri soleat; nequit tantum habere vim, ut pars alterutra, ne pactis desit, debeat mortem oppetere, aut magnum aliud malum incurrere. Praesertim id dicendum est, si ex non observantia pacti nullum in partem alteram detrimentum redundet, aut damnum sit adeo exiguum, ut contemni vel facile redintegrari possit. Attamen, ut apparet, id neutiquam valeret, si officio praetermittendo salus publica vel securitas detrimentum caperet; vel si contractus esset eiusmodi, ut quovis periculo servandus esset, idque in pactione ipsa tamquam conditio rationabiliter inclusa subaudiretur. Tunc enim officium periculo etiam mortis reddendum esset; quia bonum commune praeponderare debet bono partis, fides autem data omnino servanda est eidemque homo sine scelere deesse nequit.

CAPUT SECUNDUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA DEUM.

Principium universale morum: *ordinem serva*, actibus humanis, prout Deum respiciunt, applicatum officia gignit quibus homo erga summum hunc rerum Opificem devincitur. Iubet enim ut eamdem dependentiam a Deo actibus liberis profiteamur, quae reapse habetur vi naturae; non enim aliter ordo procuratur et custoditur in voluntate, nisi eius operationes rerum naturae et relationibus conformentur. Quoniam vero his officiis erga Deum servandis novum quodammodo cum suprema causa vinculum inimus, relationibus nimirum moralibus constitutum; hinc eorumdem complexus, aut etiam virtus, quae ad ea implenda nos inclinat, religio a *religando* nominata est. De hac itaque triplici articulo disseramus.

Articulus I.

De religione generatim, et potissimum prout cultum respicit internum.

80. Religio, de qua hic agimus, *naturalis* nominatur, propterea quod officia, quibus comprehenditur, non a revelationis penu depromit, sed a praescripto rationis naturali tantum lumine collustratae. Iam vero nemo non videt eam maximum esse iuris na-

turae praeceptum, quod ceteris omnibus non modo dignitate praecellit, sed etiam origine antevertit. Nulla enim est homini tam essentialis relatio, quam illa quae ipsum cum Deo devincit, tamquam cum suprema eiusdem causa et ultimo fine. Nam ontologica consideratione, quaevis alia relatio, qua forte affectus homo concipitur, profecto eius realitatem et existentiam subaudit. Immo ipse respectus identitatis, quo homo ad seipsum refertur, cogitari non potest; nisi iam ante in propria natura homo constitutus intelligatur. At relatio dependentiae, quam habemus a Deo, in ipsa notione nostrae realitatis imbibitur; quae certe, prout in se est, attingi cogitatione nequit, quin simul ad Deum referatur tamquam ad primam et universalem causam totius existentiae, unicam autem et proximam substantiae spiritualis. Ergo si ordo officiorum ordinem sequitur relationum, quae in natura fundantur; certe, cum relatio ad Deum sit prima et omnium maxima; officia, quae inde dimanant, ceteris praeire et antecellere necesse est.

Praeterea si lex naturalis norma quaedam est, quae idcirco homini imponitur, ut eum ad proprium finem coaptet et dirigat; profecto praecipua praecepta, quae tradit, illa erunt, quae finem hunc proxime spectant, atque immediatum ordinem ad eumdem imponunt. Atqui id praestant officia quae religionem efformant; tota enim quantaque sunt, in hoc plane versantur, ut hominem ad Deum, qui vere ultimus hominis finis est, revocent, cum eoque veluti ligent communicatione quadam constituta. Ergo Religionis officia prima sunt atque praecipua, quae a lege naturali enascuntur.

Quod cum ita sit, luculenter apparet quantum a veritate deliraverit Puffendorfius; qui, cum officia hominis ex principio socialitatis deducere vellet, atque inde officia erga Deum vix aut ne vix quidem se derivare posse conspiceret; asserere non dubitavit in materia religionis non aliud a naturali iure persuaderi, nisi cultum divinitatis felicitati ac tranquillitati vitae praesentis optime accommodari [1]. At opinionis errore deceptus est. Ut enim demonstravimus, necessitas religionis ex intima et essentiali dependentia naturae nostrae a Deo, et ex ordine, quem ad ipsum tamquam ad ultimum finem habemus, derivatur. Quare eius praeceptum primum est et maximum in iure naturae antecedenter ad omnem conceptum societatis; nec eius officia ad societatem cum aliis omnibus retinendam spectant, sed ad debitam servitutem et obsequium Deo praestandum. Hinc etiam inferes stultitiam eorum, qui de honestate naturali gloriantur, religione contempta; et honesti

[1] *De officiis hominis et civis* lib. 1, cap. 5, §. 13.

homines, si superis placet, dici volunt, propterea quod nihil in alios homines peccant; quamquam officia erga Deum minime compleant. At potestne honestus is nominari, qui primis ac praecipuis legis naturae praeceptis non obtemperat, et obligationi reluctatur, qua nos tam arcte ordo rationis adstringit.?

81. Religionis naturalis alia pars est *theoretica,* alia *practica.* Illa veram Dei notitiam respicit ex principiis naturae haustam; haec obsequium Deo ex praescripto rationis exhibendum spectat, et *cultus* nominatur. Utraque a iure naturae praecipitur. Cum enim homo et cognoscendi et operandi facultate gaudeat, utriusque actibus se ad Deum referre debet. Iamvero pars theoretica, seu verax Dei cognitio, quatenus a lege naturae iubetur, non exquisitam et reconditam supremi Numinis notitiam exigit, sed vulgarem tantum, quae ab omnibus communi quadam diligentia obtineri potest. Quare ad abstrusiores altioresque vestigationes scientifico apparatu instituendas generatim non cogit, sed tantum ad talem Dei notitiam eiusque praecipuorum attributorum mediis obviis comparandam adstringit, quae ad recte de Deo sentiendum eique convenientem cultum praestandum sufficiat. Subtilior autem Dei cognitio, quae studium accuratum et longas ratiocinationes exquirit, scientiae est propria; quae praecipi nequit, nisi iis qui ratione muneris, quo funguntur, ad profundiores difficilioresque quaestiones enodandas tenentur. Praecepta enim a ratione manantia conditioni et viribus singulorum aptantur, neque id expetere possunt ab omnibus, quod omnes revera praestare nequeunt. Quare cum rudes aut ingenio aut exquisitiore cultura, quae studio nititur, careant; iis nonnisi rudis et imperfecta cognitio iniungitur, qualis ab instructione aliorum aut facilioribus ratiocinationibus hauritur.

Haec autem cognitio etsi actum intellectus sit, tamen quatenus conquirenda est mediis aptis et mentis applicationem exquirit; a voluntate pendet, ac proinde materia praecepti est. Nec sine culpabili negligentia abesse potest; siquidem quisque principiis rationis innixus et patenti naturae spectaculo, sine profundiore studio, ad vulgarem illam, quam diximus, Dei cognitionem sibi comparandam sit idoneus; praesertim si in societate constitutus consideretur, in qua ceterorum hominum opera et cognitionibus adiuvatur [1]. Qui vero in Dei notitia sic errat ut ipsi aut convenientia

[1] Hinc apparet quam longe a veritate discedat Hobbes, qui in suo libro *De cive* c. 14 atheos iniustitiae damnari non posse ait, cum intellectu non voluntate peccent. Cui adhaerescit Kemmerichius, qui idem ferme asserit in suo *Puffendorfio enucleato* c. 4, n. 57. Hi profecto non adverterunt intellectum et omnem

attributa neget aut repugnantia appingat, *blasphemus* audit; qui vero cultum Deo denegat, *impius* appellatur.

Porro Dei cultus in *internum* dividitur et *externum*. Ille est reverentia atque obsequium supremi Numinis actibus animo internis exhibitum; alter vero huius reverentiae et obsequii externa significatio. Age iam de externi cultus necessitate in posteriore loquemur articulo; hic aliquid de interno tantum delibabimus.

82. Itaque fundamentum actuum omnium, qui ad cultum internum pertinent, in cognitione divinarum perfectionum invenitur. Eorum praecipuos tantum innuamus. Ac primum, cum agnoscatur Deus ut prima rerum causa, quae universum mundum condidit et conservat et movet, agnoscitur etiam ut Ens quoddam maximum et praestantissimum, quod a nulla alia re unquam aequiparari possit, sed immenso intervallo universa superet ac sub ditione sua teneat. Ex hoc divinae excellentiae conceptu altus quidam reverentiae et submissionis sensus nobis ingeneratur, qui *adorationem* constituit. En primum et veluti fundamentale obsequium quo Deum prosequi debemus, quodque eius maxime est proprium, et primigeniae notioni respondet, quae nobis de Deo cogitantibus efflorescit in animo. Cum vero Deus ut fons omnis boni, quo fruimur; ut supremus dominus ac legislator; ut summa potentia praeditus, qua nocentes congruis poenis afficere valeat; ut maxime beneficus et largitor magnificus innotescat: debitum *gratitudinis*, *gratiarum actionis, obedientiae*, *servitutis, timoris, spei*, *precum et invocationis exsurgit*.

Sed peculiari observatione dignum est officium amoris, quo erga Deum tamquam summum bonum inspectum, adstringimur; quem inepte tamquam vitium mysticismi inter impossibilia amandavit Kant. At si vera loqui volumus, eiusmodi amor non solum possibilis est, verum etiam debitus. Et sane hic amor exsurgit ex consideratione Dei ut summe boni; quae quidem consideratio nedum possibilis est, sed reapse in homine vigeat necesse est. Quisquis enim Deum agnoscit, illum agnoscat oportet tamquam sum-

aliam facultatem cogitandi quoad exercitium a voluntate pendere, quae illas ad obiectum revocat ab eoque avocat, atque ipsarum attentionem auget vel imminuit. Unde fit, ut circa verum exstet ignorantia vincibilis, atque ipse error culpae tribui possit. Quare etiamsi detur aliquis, qui Deum prorsus ignoret (quem tamen dari non posse censemus), tamen cum eius ignorantia atque error a voluntate semper aliquo modo procedat, quae mentem a debita rerum consideratione retrahat; eius atheismus culpabilis semper erit et iuri naturae repugnans. Quod autem invincibilis Dei ignorantia dari non possit, in *Theologiae naturalis* capite primo satis ostendimus.

ma et infinita praeditum bonitate. At vero quidquid agnoscitur ut bonum, a voluntate diligi potest; siquidem nihil aliud est amor, quam complacentia et nisus voluntatis in bonum quod cognoscitur. Immo vero, ut dixi, hic amor praecipitur. Nam duplici modo Deus considerari potest ut bonus: nimirum vel absolute in se, vel relative quoad nos. Absolute quidem, quatenus infinita constat bonitate ac bonum est supremum inter omnia. Sic maximum amorem meretur duplici ratione: primum quia si bonum est amabile, summe bonum est summe amabile, idque ipse rerum ordo praecipit. Principium enim iubens homini ut servet et diligat ordinem, iubet etiam ut maxime diligat bonum illud quod ipse est ordo subsistens, et vi cuius reliqua ordinata sunt ac bona. Ex quo consequitur ut Deus non modo diligendus sit; sed ita sit diligendus, ut aliis omnibus praeferatur, quotquot exstant bona ad amorem impellentia. Praeterea si Deus, utpote ens optimum, fini est bonorum omnium; ordo certe servari nequit, nisi ad ipsum cetera bona revera referantur. Homo itaque qui ad ordinem custodiendum tenetur, tenetur profecto ad referenda in Deum bona cuncta quae appetit. Id vero cum aliter efficere nequeat, nisi Deum maxime diligat; ad dilectionem hanc reapse vi ordinis adstringitur.

Relative autem consideratur Dei bonitas, cum inspicitur tamquam supremum illud bonum, in quo felicitas humana consistit, et ex quo completa perfectio in nos proficiscitur. Deus autem sic inspectus ad amorem profecto obligat. Homo enim supremam sui perfectionem et felicitatem diligere tenetur; quippe qui eius vi cetera diligat, atque ad illam tandem aliquando comparandam actiones, quas elicit, implicite saltem referre debeat.

Articvlvs II.

De necessitate cultus externi.

83. Mirum est quantopere eclectismus Galliae in cultus notione exhibenda deliret, Germanici rationalismi insomnia sequutus. Postquam enim religionem in mera conceptione relationum hominis et mundi ad Deum collocavit, cultum generatim constituit in *expressione externa harum relationum per symbola aut signa quaedam sensibilia* [1]. At magna confusio hic cum falsitate miscetur. Religionis enim, ut diximus, alia pars speculationem respicit, alia actionem. Illa iubet ut covenientem notitiam de Deo eiusque rela-

1 Vide passim Cousin, Damiron, Jouffroy et ceteros eclectismi asseclas.

tionibus assequamur; haec autem imperat ut Deo rite cognito debitum obsequium actibus nostris exhibeamus. Porro secunda haec pars cultum efformat; qui proinde, ut diximus, internus est vel externus, prout ad interiores vel exteriores actus hominis refertur. De interno satis disseruimus; superest ut de externo dicamus, cuius necessitatem nonnulli aut inficiati sunt, aut perperam obscurarunt [1].

Itaque cultus externus nihil aliud est, quam *interni amoris et obsequi erga Deum expressio quaedam et significatio.* Quare ab internis actibus separari non debet sed iisdem informari, quibus remotis non verum cultum sed hypocrisim constitueret; non enim vere interna animi officia exprimeret, sed fallaciter simularet. Dividi autem potest in *naturalem* et *arbitrarium*. Ille externis actibus constat, qui suapte natura signa sunt interioris affectus; hic vero ritibus iis, qui ex libera voluntate ad hanc significationem determinantur. Et quidem si a Deo fit eiusmodi determinatio, ad ius divinum positivum cultus hic pertinebit; sin fit ab homine ad id potestatem habente, spectabit ad ius humanum. Hisce pro explicatione praepositis, asserimus cultum externum non modo naturae humanae esse congruentem et bonum, sed esse omnino necessarium, Deoque debitum; idque ex iure naturae.

Et sane, naturae lex non spiritui cuidam corpore experti, sed homini praecipit ut suis actibus debitum Deo praestet obseqium. Homo autem animo et corpore constat, et utriusque in operenda utitur ministerio. Si igitur humanis operationibus Deum colere et venerari homo tenetur, profecto cum interioribus animi externos

1 Cultus externi necessitatem, quatenus a iure naturae praescribatur, inficiati sunt Thomasius, eiusque pedissequi Dunze et Kemmerichius. Etsi enim concesserint cultum externum bonum esse et iustum, tamen contenderant rationem sibi relictam eius necessitatem minime perspicere. Ahrens vero rationalistarum Germaniae deliramentis agitatus, in primis religionem sic definit, ut cultus externus ab ea excludi prorsus videatur. Ait enim religionem definiri posse: *ligamen hominis in spiritu et corde cum Ente supremo, quod, ut providentia intelligens, gubernet mundum et vitam omnem particularem (Cours de droit nat.* partie 3, ch. 1). Deinde, eodem loco de cultu loquens, ipsum esse asserit *opus intellectuale dumtaxat et spirituale, quod abstinere se debet a Deo eiusque attributis repraesentandis, signis quibusdam sensibilibus; licet pro adiumento accire possit nonnullas artes, puta cantum aut musicam, quibus melius exprimantur sensus interni et ideae, quas de infinito mente agitamus.* Quasi id quod praestant soni, qui certe signa sensibilia sunt, praestare etiam non possint, et fortasse melius, pictura vel sculptura; aut intelligentia, ut ad Deum cogitatione et affectibus assurgat, auditu iuvari queat, oculis vero nequaquam. Sed rationalistarum portio, Deo sic eorum superbiam retundente, absurditas est et contradictio.

etiam actus coniungere debet, ut sic totus homo, ea ratione qua potest et convenit, Deo laudem et venerationem exhibeat. Atque haec interioris cum exteriore operatione coniunctio adeo consentanea et necessaria homini est, ut eam, etiamsi velit, nequeat scindere ac repudiare. Invitus enim et inscius, dum interiores actus exercet, in externos etiam prorumpit, qui operationis internae sint veluti complementum et index. Hinc est ut exterioris cultus exhibitio factum generale constituat et constans inter homines; nullaque sit gens adeo efferata et barbara, quae externis etiam actibus obsequium suum erga Deum non exprimat.

Praeterea, homo accepit a Deo non modo animum, sed corpus etiam. Ergo actus utriusque, modo consentaneo exhibere et utriusque facultates subiicere Deo debet, ut totum id, quo constat, Dei mancipet servituti. Ac licet actus corporis per se spectati referri ad Deum non possint, possunt tamen vi actuum animi quibus informantur. Quare etsi non praecipue et immediate, secundario tamen et mediate Deum reapse respiciunt. Potissimum id apparet, si animadvertatur mentis ideas et spirituales animi operationes a sensibus tamquam a conditionibus et excitamento pendere, atque etiam cum ad actum iam prosiluerint, sinsilibus obiectis atque imaginibus summopere adiuvari.

Tertio, si conditio hominis, quatenus socialis est, attenditur; nova efflorescit ratio, qua veritas, quam tuemur, roboratur. Etenim hinc efficitur ut Deo non modo privatus cultus sit debitus, sed etiam socialis et publicus, qui ab hominibus societatem efformantibus celebretur. Homo enim si Deum colere tenetur, officium hoc praestare debet non prout abstracte et hypothetice concipitur, sed prout actu est, et iuxta naturalem conditionem, qua afficitur, ac statum in quo reperitur. Iamvero socialis cultus sine exterioribus actibus haberi non potest; homines enim nonnisi externis signis secum invicem communicant, et unitatis vinculo copulantur. Quare sapienter Augustinus aiebat: « In nullum nomen reli« gionis coadunari homines posse, nisi aliquo signaculorum vel « sacramentorum consortio colligentur [1]. »

Denique, ne plura consecter, cultus externi necessitas ex generali legis naturalis principio: *ordinem serva*, evidenter infertur. Totus enim naturae ordo huc tendit, ut Deo, eo modo quo potest, gloriam praebeat. Homo igitur, ut eiusmodi naturae ordinationi se accommodet, perficere profecto tenetur, ut divina laus et obsequium ex ipsa rerum materialium actione resultet, quatenus

1 Lib. 19 *contra Faustum* c. 11.

ea utatur ad suam observantiam et studium erga Deum manifestandum. Hinc instinctu et ratione propellitur ad res sensiles pro cultu divino adhibendas et potissimum ad dies festos instituendos et templa et aras pro divino honore dedicandas. Cum enim rerum materialium genera ad duas praecipue categorias revocentur, *tempus* et *spatium*; utriusque partem aliquam Deo sacrandam esse intelligit, cuius in ditione est natura universa, et ad cuius praeconium tota quanta est rerum creatarum collectio consonare debet.

84. At inquies cum Thomasio Deum externo cultu minime egere. Deinde, si inter homines externa signa laudationis, invocationis, gratiarum actionis necessaria sunt; id propterea fieri, quia homines internos animi sensus non introspiciunt. At Deus scrutator est cordium, ac proinde his adminiculis non iuvatur.

Resp. Ne interno quidem cultu Deus indiget. Ergo si Thomasii ratio valeret, ab hoc etiam abstinendum homini esset. Sed ut directum responsum demus, dicimus falso supposito Thomasium inniti, nimirum quod ex indigentia quadam divina derivetur ut officiis erga Deum adstringamur. Quod non est ita; Deus enim nulla re eget. Sed quamvis nullius rei sit indigus, tamen, quia provisor est rectus et sapientissimus, ordinem iubet. Ordo autem exquirit ut homo cultum externum cum interno coniungat. Hunc igitur vult Deus, non ut aliquam utilitatem inde capiat, sed ut homo debitum suum praestet et iuxta convenientem ordinem operetur.

Atque haec responsio alteri etiam difficultatis parti aptatur. Non enim ut Deus per exteriora signa internos animi nostri actus agnoscat, sed ut nos iuxta ordinem naturae operemur, ad externum cultum Deo exhibendum adstringimur. Idque adeo verum est; ut princeps etiam humanus, etsi fingatur aliunde perspecta habere vota subditorum animique obsequium; tamen externas preces et signa reverentiae ab iisdem iure exigat. Etsi enim in ea hypothesi signa illa necessaria non essent ad notitiam ullam comparandam, requirerentur tamen ad integrum obsequium, quale a subditis praestari debet, principi exhibendum.

Obiic. II. Contra rationem ex societate desumptam sic argui potest ex eodem Thomasio: Societas humana vitaeque tranquillitas, etiamsi cultus externus praetermittatur, per se et necessario non laeditur. Deinde cultus huius finis est beatitudo aeterna, finis contra societatis humanae felicitas temporaria. Ergo cum utriusque finis sit diversus, unus ad alium non est necessarius.

Resp. In primis argumentum a nobis non inde desumptum est, quod cultus externus necessarius sit societati retinendae et con-

servandae; sed inde desumptum est, quod hic cultus omnino requiratur ut homo, prout socialis est, Deum colat eique obsequatur. Quare obiectio ex Thomasio deprompta nos directe non impetit. Deinde, negamus omnino societatem per se et necessario non laedi cultu exteriore summoto. Nam ipse Thomasius asserit fundamentum omnis obligationis et fiduciae mutuae esse cultum Dei saltem internum [1]. Ergo cum societas sine obligatione et fiducia mutua subsistere nequeat, per se et necessario eius fundamentum obfirmare et, quantum capax est, promovere debet. At quomodo fulciri et promoveri a societate potest cultus internus sine externo? Immo quomodo constare publice potest utrum cives illum prosequantur, necne? Ceterum si Societas pro fine habet ordinem exernum morali ordine informatum, quomodo negligere potest id, quod moralis ordinis caput est et principium?

Ad alterum dicimus, hominem in societate non propria natura spoliari sed dumtaxat novam relationem induere; immo ad eam ineundam idcirco vi naturae propelli, ut melius qua homo est perficiatur, ac facilius ad finem suae naturae congruentem perveniat. Ergo cum finis in hac vita sit ordo moralis, quicum cultus externus, ceu pars officiorum hominis, maxime nectitur; hic aliquo modo scopum ipsum societatis attinet. Nec vero quidquam officit quod cultus exteriori exercitium, sicut totus ordo moralis, ad Deum tandem referatur, et cum aeterna beatitudine praecipuam connexionem habeat. Nam, cum finis praecipuus et ultimus hominis, prout homo est, sit Deus, cuius adeptio beatitatem supernam constituit; id etiam erit finis praecipuus hominis prout est socialis. Societas igitur, cum non sit aggregatio aliqua brutorum sed hominum, a fine hoc praecipuo hominis praescindere cogitationem nequit. Ac si felicitatem huius vitae, quaecumque tandem ea sit, intendit; sic eam intendat oportet, ut inde homo adiuvetur respectu felicitatis aeternae. Secus si ab hac omnino praescinderet, bonum hominis non spectaret; siquidem nequeat esse bonum hominis id, quod ipsum ad ultimum finem consequendum non adiuvat.

[1] *De Officiis hominis* c. 4, §. 9.

ARTICULUS III.

De debito amplectendae revelationis.

85. Optimum duxi peculiarem huic materia articulum destinare, cum in praesenti revelationis conceptus tantopere obscuretur et pervertatur ab iis, qui sapientes videri volunt, sed sapientiae principium ignorant. Eclectici enim Galliae et rationalistae Germaniae nihil crebrius quam revelationem inculcant; at eius nomine non aliud interpretantur, quam spontaneam quandam mentis evolutionem, notitiamque illam naturalem, qua Deus per mundi spectaculum se nobis manifestat. Et quoniam eiusmodi homines iisdem fere verbis se exprimunt, non omnium sed unius duntaxat testimonium referre contentus sum. Is itaque sit Ahrens, qui in primo capite primae divisionis tertiae partis, postquam edixit omnem religionem, ut solido et stabili fundamento nitatur, divina revelatione superstrui oportere; hanc deinde ex eo haberi decernit, quod mundus cogitetur ut manifestatio naturae divinae, et spiritus speciatim ut subiectum cui Deus se iugiter revelet vi magnarum idearum bonitatis ac veritatis quae inter homines propagantur. Sic revelationem nonnisi naturalis luminis, sese per contemplationem mundi evolventis, ambitu comprehendit, ac suae assertionis auctoritate confisus ne apparentem quidem rationem adiungit cur supernaturalis revelatio repellatur.

At non blateronum sed philosophorum more rem hanc totam declaremus, non verborum audacia sed rationum momentis.

Homo, quia mente et ratione fruitur, naturaliter ex intuitione mundi in dei notitiam eiusque cum rebus creatis relationum, et in cognitionem officiorum devenit, quibus adstringitur; seu notitiam veri et boni adipiscitur. Haec nonnisi impropie dici potest revelatio [1]; ac si ita appellari quandoque velit, afficienda est addito vocis *naturalis*, ut a propria et *supernaturali revelatione*, quae generatim hoc nomine designari solet, distinguatur. Haec enim revera consistit in manifestatione veritatum uni aut pluribus a Deo facta, non per naturalem evolutionem intelligentiae, sed per aliud

[1] Revelatio iuxta vim vocis idem sonat atque amotionem veli, quo aliquid tegitur. Unde, cum manifestationi veritatum applicatur, subaudit veritates illas quasi quodam velo obductas esse respectu subiecti, cui obiiciuntur; quo proinde ablato, hae ab eodem internoscantur. Quare eiusmodi denominatio admodum aegre accommodatur perspicientiae veritatum naturalium, quae respectu intelligentiae et rationis nullo velamine obteguntur.

medium extra vires naturae positum. Quae quidem Deo possibilis est. Quis enim adeo caecutit, ut non videat posse Deum id, quod creatae intelligentiae et ipsi homines possunt, nimirum conceptus suos aliis manifestare, ac rudiores propria doctrina imbuere suaque auctoritate de iis, ad quae illorum scientia non assurgit, certiores efficere? At dicet fortasse quispiam: Deus invisibilis est ac proinde externa signa adhibere nequit, quibus veritatem homini manifestet. Sed ut omittam, Deum, quamvis in se invisibilis sit, tamen per incarnationis mysterium visibilem in terris apparuisse non per identificationem divinitatis cum forma naturae humanae, ut imperite effutit Ahrens [2], sed per iunctionem utriusque naturae in unitate personae; certe congruentes modi manifestandi veritatem deesse illi nequeunt. Nam, ut ex his aliquos innuam, optime posset Deus in ipsa intelligentia hominis immediate operari ac plures ideas, quae aliter ex consideratione naturae non efflorescerent, excitare, simulque certiorem personam efficere se id divinitus praestitisse. Posset etiam praeter naturae ordinem sub sensili forma homines alloqui, aut sensibilia quaedam signa condere aut iam conditis uti, ad aliquid innuendum, atque una per prodigia vel prophetias indicio quodam et veluti sigillo propriae operationis sermonem illum obsignare. An vero infinita illa potentia, quae rerum universitatem e nihilo condidit, easque tamquam signa constituit, quibus divinae ideae assidue nobis patefierent, ita exhausta est, ut si Deus aliud significare nobis velit, praeter constabilitum naturae ordinem, mediis ad id consentaneis destituatur?

86. Inquies: quaenam essent hae veritates, quas Deus per revelationem eiusmodi manifestaret? Repono eas esse posse aut veritates illas, ad quas humana ratio propria virtute non adsurgit, aut illas quae vim quidem rationis humanae non excedunt, sed consentaneum est ut a Deo revelentur. Et ad primas quod attinet, certe nisi pantheistarum insaniis ludificari quis velit, profecto intelligentiae nostrae lumen finitum esse et certis limitibus circumscriptum fateri cogitur. Quid autem sibi vult intelligentiam aliquam limitibus circumscribi, nisi ab illa non omnem veritatem attingi, sed plura esse immo etiam innumera, quae eius aciem exsuperant? Secus si ad omne verum se porrigeret, terminis in cognoscendo careret. Si igitur humana ratio terminis adstringitur; angustiore gyro comprehendatur oportet, quam sit infinita amplitudo veri obiective spectati. Quare omnino desipiunt rationalistae et contradictoria simul iungunt, si mentem nostram finitam esse con-

2 *Cours de droit. nat.* loco nuper citato.

cedunt, et simul veritates denegant quae eius aciem praeterlabantur. Quam contradictionem non aliter effugere possunt, nisi dicendo aut mentem nostram esse actu infinitam, aut verum esse finitum. Sed primum includit pantheismum, secundum autem atheismum. Primum includit pantheismum, quia rationem nostram cum divina confundit; secundum includit atheismum, quia veritati obiective spectatae limites affigi nequeunt, quin eius fonti et principio, nempe Deo, pariter affigantur. Hoc autem idem est ac Deum omnino inficiari; Deus enim, qui limitibus afficitur, non est Deus.

Quamquam opus non est argumentis obfirmare, quod interna experientia cuique patefacit. Quotus enim quisque est qui imbecillitatem et ignorantiam nostram circa ipsa naturae phaenomena non fateatur? Quis autem adeo impudens reperitur, qui intelligentiam suam cum divina comparet, et omnia, quae Deus cognitione complectitur, se etiam complecti deblateret? Si igitur innumera ignoramus, et ignoremus necesse est; poterit profecto Deus nonnullas ex his veritatibus, ad quas vi naturae non assurgimus, nobis manifestare ad se distinctius declarandum, actionesque nostras ad altiorem ordinem evehendas.

Exstant praeterea, ut dixi, aliae veritates, quae naturale lumen non exsuperant, sed studio et contemplatione naturae hauriri possent; at nihilominus consentaneum est ut a Deo revelentur. Etenim veritates, quae Deum respiciunt, finem ultimum, ordinationem vitae, futurum aevum, aliaequae consimiles, maximopere cuique homini sunt necessariae, nec satis congruum est ut speculationi tantum humanae assequendae permittantur. Ut enim sufficienter proprio nisu obtineantur, studio ac labore non levi opus est; multi autem ad speculandum sunt inepti, multi cura rei familiaris impediuntur, non pauci etiam pigritia laborant. Immo vero illi etiam, qui impedimentis eiusmodi vacant, nonnisi post longum tempus ad hanc scientiam devenirent, tum propter diversas cognitiones, quae requiruntur, tum quoque propter instabilitatem iuventae, quae passionibus exagitata satis apta non est ad tam alta pacate speculanda. Ut nihil dicam de erroribus, qui investigationi solius rationis admisceri solent, ob debilitatem eius ingenitam et lusum phantasiae, quemadmodum etiam in recentissimis philosophis ploranda habemus exempla. Opportunum est igitur et humanae naturae maxime accommodatum, ut eiusmodi veritates, quae hominis summopere intersunt, divina revelatione proponantur.

Accedit, valde consentaneum esse ut determinati ritus atque modi, quibus Deus colendus est, a divina voluntate decernantur; secus homo iugiter dubitare posset utrum cultus, quem Deo praestat, acceptus illi sit an secus. Itemque culpae expiatio, qualis Deo placeat ab ipso determinanda videtur. Nisi enim id fieret, animum perpetua vexaret dubitatio num placari his operibus velit Deus necne. Haec omnia modo possibilitatem, sed etiam maximam convenientiam revelationis ostendunt.

Nec dicat aliquis divina revelatione intellectum deprimi, qui potius per ipsam maximopere elevatur ac perficitur. Nam si de veritatibus sermo est, profecto accedente divina revelatione homo quoad earum certitudinem magis obfirmatur, ac facilius errores discutit, qui secus irreperent. Quod nemo in dubium revocabit, qui ad absurda non modo populorum sed etiam sapientum gentilium cogitationem advertit. Sin spectantur veritates supernaturales, certe maxima mentis elevatio est participem effici veritatum altissimae intelligentiae, nimirum divinae, atque communicatione quadam cum illa donari, longe superioris ordinis quam sit naturalis providentia.

87. Quae cum ita sint, nemo non videt inter officia hominis erga Deum contineri debitum amplectendae revelationis, quae facta est, et inquirendi qualis ea sit, si forte adhuc ignoretur. Nam Deo loquenti credere adstringimur, cum sit veracissimus et infallibilis; nec fidem ipsi denegare possumus, quin continuo blasphemi et impii evadamus. Nec quod dogma aliquod lumen nostrae rationis superet, nos excusat. Nam hoc ad obsequium Deo praestandum maxime pertinet, ut intellectum nostrum ei subiiciamus, credamusque plura ipsum scire quae vera sint, quam quae tantula mens nostra capere valeat. Quare si ordo officiorum erga Deum rite perpenditur, debitum Fidei Deo adhibendae inter praecipuas obligationes hominis contineri patebit. Deus enim est summum Ens, summum Verum, summum Bonum. Quemadmodum igitur, quia est summum Ens, ei debetur *adoratio,* et quia summum Bonum, debetur *amor;* sic etiam quia summum verum est, debetur *Fides,* qua ipsi subiiciamus intellectum, prout vi adorationis subiecimus existentiam, et vi amoris voluntatem. Cum vero Deus ideo loquatur, ut quae credenda atque agenda sint sciamus, ac norma ab ipso proposita dirigamur; quisquis revelationis luce nondum illustratur, tenetur profecto investigare an ea sit, eamque ubi compererit, continuo sequi obligatur. Huius enim rei negligentia et contemptus in negligentiam et contemptum ipsius Dei redundaret.

Quare conficitur quam longe a veritate discedat quamque iniuriosus Deo sit *indifferentismus* in materia Religionis [1], ac libertas credendi quidquid lubet, aut ea dumtaxat quae a rationis naturalis fonte hauriuntur.

Nec denique urgeat quispiam obiiciendo characteres rationis characteribus Revelationis adversari; propterea quod illi in libertate, inquisitione et dubio; hi in auctoritate et fide reponantur.

Nam respondemus, inter characteres rationis et Revelationis non vigere oppositionem propriam contrariorum, sed tantum propriam correlativorum, quae proinde per se tendit non ad exclusionem sed potius ad conciliationem et harmoniam. Nam illa oppositio non alia est nisi ea, quae intercedit inter subiectum perficiendum et obiectum perficiens; quae, ut quisque videt, non pugnant inter se sed amico foedere se invicem quaerunt. Et sane ratio, cum sit in potentia respectu veritatis, ad eius inquisitionem naturali stimulo incitatur. Itemque, cum pro obiecto habeat verum universaliter acceptum, vim habet se torquendi ad quamlibet peculiarem veritatem investigandam; cum autem reflexione ornetur, vim adiungit excutiendi a se notiones, quibus sine sufficienti fundamento adhaesit. In hoc tantum eius libertas sita est, non autem in hoc quod nullis legibus teneatur; evidenter enim legibus intelligentiae propriis adstringitur. Hinc fit ut dubium non absolutum eidem competat, sed relativum; quoad illa nimirum obiecta, quae stabili motivo destituta offeruntur. Contra Revelatio, cum sit veritatis manifestatio, iis characteribus necessario insignitur, qui veritati competunt. Atqui ad verum pertinet imperare, notitiam praebere, assensum exquirere; ad quae certe reducuntur auctoritas, dogmatum impositio, fides. Ergo vel ratio non ad veritatem ordinari dicenda est; vel Revelationis characteres rationi non adversari dicendi sunt.

Quod autem auctoritas, dogmatum impositio et fides ad veritatis characteres reducantur, nil manifestius. Nam veritas cum a Deo procedat et nomine Dei loquantur, hoc sibi vindicat ut intelligentiam sibi submittat et ad obtemperandum cogat. Id unum constet necesse est, Deum esse qui loquatur. Hoc ubi constiterit; rebellionis crimen mens incurreret, si dociles aures praebere re-

[1] *Indifferentismus religiosus* in eo moratur, quod omnis religio, cuiuscumque naturae aut conditionis sint dogmata et praecepta quibus constat, aeque bona ac laudabilis existimetur. Quae opinio adeo crassa, ut nullum veritatis ab errore, aut divinae legis ab humano arbitratu discrimen habeat, sed utrumque Deo dignum putet, inter deliria prorsus amandanda est.

nueret. Nec a carentia evidentiae legitima excusatio repeti posset; nisi, praepostero ordine,ratio finita et veritati subdita, in veritatis quae infinita est, mensuram et dominam convertatur. Veritas, si amplior mente humana est, necessario duplicem modum habet se eidem manifestandi. Unus est evidentia, quoties agitur de obiecto, quod mentis creatae limites non excedit; alter est mera auctoritas, quoties de obiecto agitur quod illius aciem praetergreditur. In posteriore hoc casu non aliter procedere Veritas potest, nisi dogmate imponendo et exquirendo assensu propter infallibilitatem qua pollet. En Fides. Dum id Veritas praestat, suo iure utitur; cui refragari mens nequit, quin se perduellionis flagitio contaminet.

CAPUT TERTIUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA SEIPSUM.

Obligatio illa naturae, qua homo respectu sui actiones aliquas elicere aut omittere tenetur, officia hominis erga seipsum suppeditat. Quod autem reapse homini ordo naturae praecipiat ut aliqua efficiat vel omittat, quae ad ipsum hominem referantur, perfacile iudicium est. Nam cum homo personae dignitate ornetur ac naturam susceperit perfectibilem; nequit profecto aliter se ordinationi divinae accommodare, nisi hanc suae naturae excellentiam revereatur observetque, atque ita se gerat operando, ut ad perfectionem sibi propositam nitatur assidue. Id vero aliud non est quidquam, nisi bonum iuxta ordinis praeceptionem sibi velle ac procurare, seu, aliis verbis, se ordinato amore diligere. Quocirca non immerito dices officia omnia quibus erga nosmetipsos adstringimur, ad rectam dilectionem revocari, atque hac formula exprimi posse: *ordinato amore te dilige* [1]. Cum vero bonum, quod nobis volumus, vel existentia esse possit, vel perfectio, quae ipsam augeat; de utraque hoc capite tribus articulis eloquemur.

[1] Hinc perspicuum est quomodo amor sui, qui innatus homini est, a lege naturae praecipiatur ac legis materia esse possit. Non enim absolute, prout generatim affectus quidam necessarius animi est, praecipitur; sed prout reflexioni subiicitur, et iuxta debitum ordinem a ratione dirigendus est atque determinandus. Unde non tam amor, quam potius ordo in amore constituendus revera praecipitur. Hinc apparet etiam quam male Puffendorfius et Thomasius officiorum fontem hominis erga seipsum in socialitate posuerint. Sic enim officia hominis erga seipsum ad officia hominis erga alios referrentur; quod falsum omnino est, quippe homo seorsum etiam acceptus ordinatum amorem sibi debet.

Articulus I.

De officio perficiendi seipsum quoad animum.

88. Nobilior hominis pars animo continetur, qui vita sempiterna fruiturus corpori idcirco coniungitur, ut eo tamquam instrumento utatur ad scopum sibi in hac vita propositum assequendum. Huius igitur perfectio potissimum homini quaerenda est, tamquam bonum, quod ceteris omnibus, quae ipsum attingunt, antecellat. Age nunc perfectio animi intellectu potissimum et voluntate comprehenditur; prout enim rationalis est, hac duplici facultate evolvitur et explicetur. De iis igitur praecipue aliqua delibabimus.

Atque ad perfectionem intellectus quod pertinet, tenetur homo debitam veri bonique cognitionem consectari, quae omnino ad vitam regendam moresque informandos necessaria est, tum ad errores oppositos fugiendos.

Qua in re stricto iure homines, generatim sumpti, ad eam dumtaxat scientiam adipiscendam obligantur, quae vulgari industria et facili modo obtineri potest, et sine qua homo nec debitum finem spectare, nec actiones suas ad illum referre posset. Altior vero cognitio et extensior aut abstrusiore via comparanda, etsi maxime honesta in se sit et rationi conveniens, ad eamque, si velit, sibi procurandam quisque ius habeat; non tamen omnes singillatim obligat, sed in sufficienti aliquo gradu eos tantum officio adstringit, qui ratione status, in quo forte versentur, munere suo perfungi nequeunt sine altioris scientiae adiumento. Cum vero intelligentia in conquirenda scientia aliis etiam facultatibus iuvetur, has etiam, quatenus ad id conferunt, excolere opus est. Unde generatim dici potest perfectionem intellectus, pro conditione et circumstantiis, quibus homo forte afficiatur, *per se* et *absolute* quaerendam esse; perfectionem vero ceterarum facultatum, quae ad sensibilitatem pertinent, quaerendam esse, *relative*, quatenus nimirum rationi deserviunt et eius evolutioni opitulantur. Id enim ratio ordinis postulat. Sensibilitas enim in homine non est propter se, sed propter intellectum, qui finis munere gaudet; media autem nonnisi propter finem appetuntur.

89. Quoad voluntatem vero debet homo iuxta rectae rationis principia bonum prosequi malumque aversari; utque in utroque hoc actionum genere legitimis motivis impellendus est, quae recto ordini rerum quas respicit respondeant. Potissimum sic homo vitam suam instituat oportet; ut ad adeptionem ultimi finis, in quo

supremum eius bonum consistit, se dirigat assidueque promoveat. Quare cetera bona sic appetere et procurare potest; ut ipsum inde non avocent, sed iuvent potius; utque vel in virtute sint posita, vel ad exercendam virtutem ipsum reddant aptiorem. Ordinem quoque in appetendi facultatibus procuret necesse est, et effraenem concupiscentiam sic compescat, ne sibi dominatum arroget, sed menti subiaceat. Ut enim recte observat Heineccius [1], « saepe « soli illi animi impetus hominem ita in transversum agunt, ut « fine suo excidat, et vel vera facilitate careat, vel tristem eiusmo- « di faciat iacturam. Praeterea generatim non faciet unquam of- « ficium quisquis affectus non habet in potestate, quippe qui ita « pervertunt et distorquent animi iudicium, ut nihil recte et ordi- « ne fiat. Hinc Statius:

. . . . Ne fraenos animo permitte calenti,
Da spatium tenuemque moram, mala cuncta ministrat
Impetus [2].

« Nimirum ratio ipsa, cui fraena traduntur tamdiu potens est, « quamdiu diducta est ab affectibus. Si miscuit se illis et inquina- « vit, non potest continere, quos submovere potuisset. Commota « enim et concussa mens ei servit a quo impellitur [3]. » Atque hanc vitae ordinationem homo obtinebit, si idoneis virtutibus ornare se studeat; quibus et *temperans*, et *iustus,* et *fortis*, et *prudens* efficiatur.

90. Hic cum sermonem habeamus de studio quo homo se ad virtutem promoveat, praetermitti omnino non debent ea, quae nostrae aetatis rationalistae docent de motivis ad voluntatem determinandam idoneis. Ut enim alias diximus, Kant recentium rationalistarum pater, de *elateriis* disserens quae voluntatem rite ad agendum impellant, tamquam pro tribunali decernit: regulam supremam officii in hoc reponi, quod actio exeratur *a priori.* Docet enim hominem non aliunde moveri oportere in officiis suis implendis, nisi ex solo intuitu observantiae quam lex sibi vindicat, ut in gratiam solius rationis operetur. Duo enim in actione distinguit: *legalitatem* et *moralitatem.* Primam in *conformitate actionis cum lege* reponit, alteram *in puritate motivi*, seu in intentione agentis, qui nonnisi ex ipsa lege eiusque verecundia mo-

1 *Elem. Iuris Nat. et Gent.* §. 149.
2 *Thebaid* lib. 10, v. 626.
3 SENECA *de ira* lib. 3.

veatur [1]. Posterius hoc omnino requiri ait ad honestam actionem constituendam; ita ut si actio legi conformis eliciatur, non tamen propter inpulsum existimationis et observantiae ipsius legis, sed intuitu alterius boni nobis obventuri aut alterius cuiusque rationis quae a lege distinguatur; actio licet *legalitate* fruatur, nihilominus *moralitate* careat ac turpis habenda sit [2]. Hanc doctrinam communiter sequuntur huius aetatis rationalistae omnes, qui saepe plenis buccis inclamant officium nonnisi propter seipsum praestandum esse, sine ullo alio invitamento quod nos alliciat, nec spe remunerationis aut metu poenarum; ut qui secus facit, ab honestate desciscat. Horum tamen doctorum vitam si cum praeceptis compares, novum argumentum tibi praesto erit, non posse rationem sibi relictam nisi stoicos generare, qui virtutem ad rigidissimam severitatem verbis adduxisse contenti, ceterum, ad agendum quod attinet, epicureorum gregem sequebantur.

Sed, ut ad nos redeamus, haec theoria, quae speciem dignitatis habere videtur, non solum falsitate laborat, sed etiam si funditus discutiatur turpis est, et non ad hominem nobilitandum sed deprimendum opportuna. Et in primis, officium propter seipsum unice inspectum nobile quidem motivum continet, at non nobilissimum. Summum enim perfectionis gradum ea tantum ratio operandi sibi vindicat, quae ordini plane respondeat, motivoque nitatur, quod tamquam supremum ab ordine manifestetur. Atqui id nonnisi in officio propter Dei gloriam implendo reperitur. Hic enim est finis quem spectat universa natura, quae nonnisi ad id, quod

1 Vide criticam rationis practicae l. 1, c. 1, §. 7, maxime vero caput tertium. Porro haec distinctio legalitatis et moralitatis etsi respectu legum civilium bona sit, tamen respectu legis naturae inutilis plane videtur. Legislator enim humanus, cum animum perspicere nequeat, convenientiam dumtaxat actionis cum lege seu eius legalitatem diiudicat, intentionem autem agentis, nisi evidenter contrarium pateat, semper bonam esse interpretatur. At respectu legislatoris divini intentio ab officio separari nequit; nec legalitas seu conformitas cum lege reapse habetur, nisi etiam intentio congrua sit honestati. Lex enim naturae non solum opus respicit, sed etiam intentionem et motiva; quae nisi honesta sint, agens ab ordine deficit. Confer quae diximus Ethicae capite 2. art. 3. de principiis unde moralitas in actionem derivatur.

2 Inter cetera haec habet: « *Autonomia* voluntatis unum est principium omnium « legum moralium officiorumque iis convenientium; contra vero *heteronomia* ar« bitrii nullam prorsus obligationem constituit, sed potius contraria est principio « illius moralitatique voluntatis. In independentia scilicet ab omni legis materia « (nempe obiecta re desiderata) et simul tamen determinatione arbitrii per solam « formam legislatoriam universalem, cuius lex subiectiva esse capax debet, unum « principium est moralitatis. »

optimum in rebus est et perfectissimum, tandem aliquando refertur. Cum igitur expresse propter hanc nobilissimam causam operamur, divinamque gloriam, quoad per nos fieri poterit, amplissimam actibus nostris procurare adnitimur; tunc perfectissimo motivo urgemur, quo praestabilius nullum excogitabitur. Sed eiusmodi praescriptio non a rationalista *Kantio* sed a *Paulo* Apostolo profecta est, qui iubet ut omnia, quae operamur, *in Dei gloriam dirigamus.*

Deinde quicumque excellentiae gradus motivo illi Kantiano attribui velit, non idcirco inferiora incitamenta tamquam actum deturpantia haberi debent, modo sint huiusmodi ut ordinem rationis non invertant. Sic spes futurae remunerationis aut aeternarum poenarum metus optime animum impellere poterunt, ut bonum prosequamur, turpe autem declinemus. Nam si homo ad felicitatem tandem aliquando capessendam conditus est, eaque se dignum actibus suis efficere debet; profecto actus huiusmodi respectu felicitatis tamquam media ad finem considerari possunt. At vero quis non videt nihil inordinatum aut praeposterum esse in hoc, quod media propter finem adhibeantur? Maxime vero id locum habet, si exinde praestantior finis, ne praecisione quidem mentis, excludatur; sed illo prae oculis retento, ceteris invitamentis natura iuvetur.

Accedit huc quod hic modus operandi intentioni divinae consentiat; cui si actio conformatur, inhonesta dici sine impietate non potest. Et sane sapiens legislator idcirco praemia proponit, ut subditum ad legi obtemperandum alliciat. Iis igitur moveri aliquando ad legem servandam, ipsius legislatoris intentioni respondet. Ergo modus hic agendi inordinatus dici non potest, quin ipse legislator inordinationis accusari velit. Idem fere dicendum est de metu poenarum. Nam sanctionis poenalis comminatio ideo legi coniungitur, ut ii, quibus lex fertur, a transgressione deterreantur. Qui igitur ne poenam incurrat, flagitium vitat ab eoque affectum plane abstrahit; is profecto iuxta mentem legislatoris operatur. Nequit ergo inordinationis argui, quin ipse legislator eiusdem inordinationis arguatur. Videant itaque, qui secus opinantur, in quas angustias ratiocinando adigantur.

Postremo, rem aversari quatenus malo inficitur iuxta ordinem profecto est. Atqui in flagitioso opere reapse inest debitum subeundae poenae, in quo malum procul dubio cernitur. Ergo exinde moveri ad opus illud odio habendum, iuxta ordinem rationis est; licet longe melius forte ex interna obiecit turpitudine, vel etiam nobiliore motivo ad scelus fugiendum impelli. At aliud est mino-

ri bonitate donari, aliud vero nullam continere aut etiam nota turpitudinis inuri.

91. Verum, ut dixi, si Kantianae opinioni fucus omnis detrahatur, abiecta potius et vilis apparebit. Nam a Kantio voluntas *autonoma*, seu suimetipsius legislatrix, statuitur. Unde is legem vel cum ipsa voluntate libera, ut saepe repetit, vel ad summum cum ratione hominis plane confundit. Quare ex eius sententia sequitur ut obsequium officio et legi praestitum aliud non sit quidquam, nisi obsequium propriae libertati aut rationi exhibitum. Sic turpissimus inducitur *egoismus*, si non sensilis, saltem rationalisticus et veluti idolatria quaedam suimetipsius. Atque id consentaneum plane erat doctrinae Kantii, ut quemadmodum in theoreticis animum pene mundi conditorem effecerat, sic eundem in moralibus legislatorem et finem actionum suarum constituat; atque ita non modo *philautiam* non vitat, sed insuper veram *autolatriam* inducit. Quod quidem evidentius patet in doctrina Fichtii, qui rationalismum Kantii perficiens regulam omnium officiorum ad hoc reducit, quod homo operetnr ex se, seu iuxta propriam *convictionem,* et sibi tantum obediat. Sic enim operando ad omnimodam independentiam deveniet, in qua finis eius ultimus collocatur. Hinc Dei notionem ab ethica removet, cum ad sic operandum et ad finem hunc consequendum homo non indigeat nisi propria activitate [1].

Non me fugit alios rationalistas, praesertim Schelling, ut absurdum hoc declinarent, rationem non prout *individualis* et *subiectiva* est, sed *ontologice sumptam* et *obiective* seu prout *impersonalis est,* induxisse. Verum hi Charybdim vitare cupientes in Scyllam inciderunt. Praeter enim quam quod ratio impersonalis, quae ab individuis sic distinguatur, ut tamen in ipsis appareat, omnino repugnat et Averroïs errorem de intellectu universali restaurat; certe figmentum hoc cultum iubet pro *Deo ignoto* vel saltem non *reali* sed *logico.* Obsequium enim praescribit praestandum *Rationi* quae, cum nec humana sit nec divina, aut nihil plane aut abstractio dumtaxat mentis est. Atque huc tandem recidit *exaggeratus stoicismus*, in quem epicureismus elapsi saeculi *theoretice* conversus est.

[1] *Systema Ethicae iuxta principia theoriae scientiae.*

Articulus II.

De officio tuendi corpus et potissimum de pravitate suicidii.

92. Homo non solo animo constat, sed etiam corpore; a quo organa suppeditantur sentiendi viribus opportuna; atque ita ex utriusque substantiae iunctione unitas praesentis eius existentiae resultat. Ut enim animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam; sic homo significat quod habet utrumque. Quare officium quo homo adstringitur complendi finem sibi a Deo in hac vita praestitutum, corporis etiam tutelam curamque complectitur. Operatio enim existentiam subiecti et congruentem dispositionem subaudit. Hinc emergit obligatio, qua humani compositi vitam, integritatem, valetudinem tueri cogimur, eique noxia ad rationis praescriptum aufugere, et ea vicissim procurare tenemur, quae ad vires eius reficiendas, conservandas sint opportuna.

Huic tamen cautioni non opponitur immo amice concordat, moderata corporis castigatio, quae ad fraenandam concupiscentiam et animi in corpus imperium expeditius efficiendum necessaria vel forte idonea videatur. Quod observatum volumus contra delicatulos quosdam nostri aevi philosophos, qui, ad blandiendum sensibus, omnes generatim corporis castigationes, quae pro virtute assumuntur, tamquam iuri naturae adversas et ascetarum dementias reprehendunt. At iuri naturae adversum certe non est, dolore etiam inflicto, luxuriantes compescere cupiditates, et aliquid etiam licitum subtrahere sensibus, ut intra arctiores limites circumscripti extra evagari non audeant, faciliusque rationis imperio obedientes efficiantur. Atque id eo magis opportunum est, quod in praesenti appetituum pugna et conflictu rationem inter et sensum, vix aut ne vix quidem spiritus satis exerceri possit ac dominatum in corpus retinere, sine congruenti aliqua sensuum repressione. Nec timor minuendae sanitatis aliquid adversariis favet. In primis enim etiamsi in corpore castigando levis aliqua virium aut longioris vitae iactura fieret; id laudabile esset, siquidem altiore bono compensatur, perfectione nimirum animi quae inde consequitur. Anne laudibus efferri non solet is, qui se totum scientiae addicit, quamvis exinde paulatim atteri vires ac minus longaevum se futurum noscat? Deinde hoc etiam detrimentum negari posset. Ut enim exemplis innumeris compertum est, modera-

ta corporis castigatio diuturnitati vitae minime obest; cui potius nocet ingluvies et tenor vitae mollis et voluptuosae, quam isti sensibilitatis defensores non multum aversantur.

93. Ex officio tuendi vitam ac procurandi media ad id opportuna, ius proprietatis emergit, de quo in posteriore capite disseremus. Hic tantum animadvertisse sufficiat debere hominem pro status conditione labori se addicere, ne otio tabescat, utque exinde commoda et cetera vitae conquirat adminicula. In his tamen modus servandus est; quemadmodum servari debet in omnibus, quae non finis sed medii rationem habent. Ut enim homo paupertate pressus necessariis caret, nec vitae satis providere potest, immo, nisi virtute animum sat obfirmet, occasionem exinde peccandi capiet; sic qui divitiis plus aequo affluit, periculum incurrit ne illae non tam adiumenta ordinis, ad quem tendit natura, sed potius impedimenta fiant, et commodorum copia, quam hae suppeditant, animum emolliendo facilem vitiis viam aperiat. Diutius non immoror in minutis praescriptionibus, cum facile per se pateant et graviora nos urgeant. Venio potius ad quaestionem magni momenti, quae cum hac materia maxime nectitur, nimirum utrum fas homini aliquando sit violentas sibi manus iniicere; quam dilucide et breviter explicare conabor.

94. Fuit itaque Stoicorum opinio posse sapientem, si gravissimis prematur angustiis, sponte e vita migrare seipsum interimendo. Quem errorem renovavit nefarius auctor systematis naturae, qui ineptis quibusdam rationibus, quas inferius dissolvemus, suicidium licitum esse deblateravit.

At nimis perspicuum et huiusmodi facinus naturae adversari; cum perpetrari ab homine nequeat, quin officia subvertat Deo, sibimetipsi, et societati debita. Et re quidem vera, Deus auctor et conservator est vitae hominis, quam non idcirco largitur ut ad arbitrium et iuxta propriae cupiditatis impetum de ea quisque disponat, sed ut ad ordinem moralem, quo vera hominis destinatio continetur, procurandum augendumque utamur. Modus autem et mensura, qua ad universalem hunc finem conferre operam debemus, a divina providentia determinatur, pro vitae statu, conditione, temporibus, in quibus illa sapienti sua administratione nos constituit. Unde dominium propriae existentiae homo nullum habet, sed solum usum fini, quem diximus, consentaneum. Si igitur aerumnarum impatiens, aut vitam perosus, vel quovis alio incitamento impulsus violentas sibi manus infert; ius sibi arrogat, quod Deus illi minime tribuit. Immo divinae ordinationi se subtrahit, ac militi fit similis qui arbitratu suo stationem deserit, in qua ducis imperio collocatus erat.

Praeterea, negari nequit existentiam magnum esse bonum; cum fundamentum sit felicitatis aliorumque bonorum quae assequi possumus. Ex quo fit ut naturali inclinatione illam tantopere appetamus. Qui igitur sibi existentiam demit, magnum sibi revera detrimentum affert; quia se tam praestanti spoliat bono, quicum innumera alia connectuntur. Amorem igitur laedit sibi debitum. Nec dicat auctor systematis naturae id vitari, quoties existentia non amplius felicitati apta sit, sed undique calamitatibus cumuletur. Nam id locum habere posset in suo turpi systemate, quo epicurea voluptas pro fine humano ducitur et homo cum bestia confunditur. Sed si nobilitas hominis servari velit, existentia numquam amittere potest rationem fundamenti quoad veram felicitatem, quae in sectando ordine sita est; nec spoliari potest reliquis bonis homini, prout homo est, convenientibus, quae in virtute et animi dotibus sunt posita. Quaecumque enim mala aut dolores obsideant, nunquam virtutem ex animo aut ordinem ad Deum detrahere poterunt. Immo haec potiora et speciosiora efficientur; siquidem nil spectabilius aut sublimius in ordine morali cernitur, quam virtus obfirmata et constans, quae undique calamitatis fluctibus verberetur. Quare ipse Seneca aiebat nullum spectaculum tam Iove dignum offerri posse, quam *iustum cum adversa fortuna coniunctum.*

Denique qui sibi mortem consciscunt, iura societatis laedunt; cuius profecto sunt partes et ad cuius bonum conferre aliquid debent, si non operibus, saltem animi constantia et fortitudine ac rerum adversarum tolerantia. Immo non solum huic muneri desunt; sed etiam perniciosum inducunt exemplum, quod vitae aliorum interminatur. Qui enim mortem pro se contemnit non rationis praescripto, sed desperatione et feritate, quanti vitam aliorum facturus sit, ambiguum sane est. Quare sapienter scribit Delisle, inter principia, quae societatem inflammare contra suicidium debent, hoc etiam non mediocrem locum habere, quod qui propriam vitam flocci habet, continuo vitae aliorum dominus efficiatur; cum a suicidio ad homicidium brevis admodum sit gradus [1].

95. At ex auctore systematis naturae sic forte obiicies: Suicidio nulla officia laeduntur. Non quidem officia erga seipsum; tum quia volenti non fit iniuria; tum quia tot circumstare possunt mala, ut vita sit fundamentum non felicitatis sed miseriae. Quare cum eius vitandae hanc viam natura concesserit, optime indicavit se nobis eo remedio utendi potestatem fecisse. Ergo ius etiam

[1] *Philos. art.* t. 3.

naturae non violatur. Adde, dominium in materiam nobis tributum esse, in quam proprie operamur, cum mortem nobis inferimus. Praeterea, ratio beneficii ac doni, quae in vita continetur, postulat ut ei, si lubet, renuntiare possimus, praesertim cum nullum initio ad eam recipiendam consensum dederimus. Denique, societati iniuriam suicida non facit; quippe contingere potest ut quis inutilis omnino evadat bono societatis procurando, vel societas ipsi deneget praesidia quae praestare tenetur. Immo civili bono suicidium potius prodest, cum fortitudinem promoveat, quae in contemnenda morte maxime cernitur.

Resp. Huiusmodi difficultates quam futiles sint vel levissima consideratio manifestat. Ad primam enim reponimus tum volenti non fieri iniuriam, cum agitur de contractu libere ineundo, aut de iure cui quis valedicere possit; non vero cum agitur de inferendo malo, quod a natura vetetur, aut de laesione iuris quae ipsam personalem dignitatem afficiat. Atque id eo magis locum habet, quo arctiori obligatione adstringimur ad bonum eius procurandum, qui irrationabiliter in sui damnum consentit. Vitam autem nunquam amittere posse rationem fundamenti verae felicitatis, iam supra demonstravimus neque hic ulterius declarari eget. Laedi autem suicidio excellentiam personae humanae nemo non videt; nam per illud humana existentia in medium convertitur voluptatis et commodi, propter cuius carentiam despicitur, ac de medio tollenda esse ducitur. Ut omittam stultum omnino esse propter temporarias calamitates, quae forte Deo largiente, brevi sunt desiturae et in prosperam fortunam commutandae; remedium assumere quod, utpote gravissimum scelus, aeternam et omni acerbitate refertam miseriam affert.

Atque hinc responsum etiam aptari potest alteri parti difficultatis. Nam si vita aerumnis obsita temporariis non infelicitatem suppeditat, sed materiam virtutis excelsioris; quo pacto coniici potest naturae iussum aut saltem permissio illinc demigrandi? In sola sententia materialistarum id locum habet. Sed si, ut par est, praeter materiam principium longe altius ac divinius in homine agnoscitur, quod non huius vitae deliciis sed virtute pascitur et viget; contrarium omnino deducendum a ratione est; quae, quo magis vita palaestra virtutis efficitur, eo maiori pretio illam aestimandam esse dictat.

Imperium vero, quod natura dedit in materiam, oppositum potius evincit. Idcirco enim datum nobis a natura est, ut vitam compositi exinde iuvemus ac defendamus. Quare non sic extenditur, ut portionem etiam materiae, quae ad substantiae huma-

nae integritatem pertinet, ita respiciat, ut ea uti pro lubito eamque destruere valeamus. Vita autem dicitur donum quatenus nullo praevio merito a nobis exhibito tributa sit, non vero quatenus nobis libere accipiendum offeratur. Nec ad eam habendam aut retinendam noster consensus exquiritur; quippe ad ius pertinet divinae potestatis, cui grates agere et referre tenemur, cum tantum bonum nobis prae aliis, qui condi poterant, conferre voluerit.

Tandem, obligatio procurandi bonum societatis nunquam extinguitur. Atque etiamsi societas muneri suo desit aliquando; non inde tamen nos nostro deesse posse consequitur. Non enim, quia alii male operantur, idcirco nobis male operandi copia tribuitur. Itemque suimetipsius interfectio non fortitudinis, sed desperationis et ignaviae potius exemplum praebet. Idcirco enim eligitur, ut mala huius vitae fugiantur. Fortis autem ille revera est, qui tumultuantibus affectibus dominatur, et constanti animo mala, quotquot ingruunt, tolerat ne a virtute deficiat. Nec sane unquam in oppetenda morte cerni potest fortitudo, cum aut motivum aut modus, quemadmodum in suicidio est, scelere inficitur.

96. Haec, quae contra suicidium diximus, intelligi non debent de morte quae indirecte procuretur ob iustam et laudabilem causam; cum nempe quis nobiliore impulsus officio in periculum se coniicit, ex quo probabiliter vel etiam certe mortem sibi obventuram noscat. Id enim ordini naturae non repugnat; quippe cum homo se tunc minime interimat, sed tantum permittat interimi intuitu altioris boni; ad quod curandum iustitia aut caritate aut alia virtute impellatur. Immo ea actio tunc magnam meretur laudem et heroismi gradum attingit. Sic miles quamquam solus exstet, phalangi hostium se laudabiliter opponit, ut eius progressum moretur; licet certo se interfectum iri videat. Sic naufragus amico, qui eadem fortuna iactatur, tabulam cedit. Sic peste laborantibus quis deservit, licet lue se periturum coniiciat.

Articulus III.

De iure iniustam aggressionem repellendi.

97. Ex officio tuendi vitam sequitur ut quisque ius habeat removendi obstacula, quae ipsi iniuste opponuntur. Quare si obstaculum hoc proveniat ex aggressione alterius individui, ius profecto est eam repellendi etiam vi; servato tamen *moderamine*,

ut aiunt, *inculpatae tutelae*. Quod effatum has conditiones exquirit: I. ut vis nonnisi in actu aggressionis opponatur, et quidem cum nullus alius modus suppetat evadendi; II. ut aliud damnum aggressori non inferatur, quam necesse sit ad vim eius frustrandam effectu; III. ut id non amore vindictae aut odio erga personam, sed dumtaxat iustae defensionis causa efficiatur. Adverte etiam aggressionem tunc iniustam appellari, cum ab eo fiat qui aggrediendi ius nullum habet. Nam si publicae auctoritatis nomine exercetur, iusta erit; siquidem a principio socialis ordinis derivatur, cui resisti sine scelere nequit.

Sic quaestione proposita, ius propulsandi vim denegari non potest, nisi ius vi coactiva spoliari velit et homini adimatur potestas prospiciendi proprio bono et iniusta obstacula removendi. Quod certe nemo dicet, nisi is qui vim iuris ignoret aut ius ab iniuria elidi posse contendat. Nec opponas in hoc casu tutelam sui sociari cum damno alterius, ac proinde illicitam esse. Nam damnum iniusti aggressoris eidem imputari debet, siquidem sponte et prave in eo discrimine se constituit; non vero imputari potest propulsanti aggressionem, qui certe ius se tuendi non amittit propter pravitatem alterius.

Atque haec ratio, cum generalis sit, ostendit etiam licitam esse aggressoris caedem in ipso aggressionis momento, si vis eius aliter repelli nequit.

Qui in re a veritate declinat Ahrens, qui eiusmodi ius omnino negat, inquiens morum honestatem nullo modo consentire posse ut homo hominem scienter occidat, utcumque iniustae aggressionis necessitate adigatur. Secus dicendum esset: *licere nobis malum patrare, quia alter id in nos patrare paratus est.* Quod quam falsum sit nemini dubium esse potest; quippe malum nunquam admittere licet.

Sed pace huius sophistae, haec ratio laborat falso supposito. Subaudit enim occisionem aggressoris, servatis legibus quae iustam defensionem moderantur, et explicuimus, morali malitia turpari. Hoc autem nemo ipsi concedet; siquidem inest homini ius contra vim vi se tuendi, nec ulla obligatione quis adstringitur ut plus alterius vitae consulat, quam suae; potissimum cum ipse iniuria et invite in discrimen ab aggressore adducatur, aggressor contra prudens libensque se in illud coniiciat. Fatemur igitur nunquam licere morale malum admittere, eo quod alter admisit; at valde inficiamur id in non nostram quadrare sententiam. Immo addimus, contrariam potius opinionem moribus repugnare, siquidem iura nocentis iuribus innocentis anteponit, et conditionem improborum hominum tutiorem efficiendo viam sceleri latiorem sternit.

98. Quaeri hic posset utrum iusta defensio usque ad aggressoris necem, quam modo explicato licere diximus, a iure naturae non modo permittatur verum etiam praecipiatur. Reponimus eam generatim non praecipi, sed permitti tantum. Non enim ut vitam servet, quae per se bonum physicum dumtaxat est et quidem ad individuum pertinens, obligari homo potest ad actionem a qua tantopere natura abhorret, qualis est hominis interfectio. Praesertim quia se abstinendo a vi aggressori opponenda, altius bonum spectare potest, nimirum virtutis exercitium et aeternam aggressoris salutem; quae certo certius pessum iret, si is tanto accinctus facinori migraret e vita. Hinc tamen, ut quisque videt, exceptio fieri debet, ne is, qui aggressionem patitur se in lethali culpa versari consciat, aut certo noscat propter sui interemptionem bonum commune periclitari. Tunc enim officium, quo se ordinato amore diligere ac bonum commune privato bono anteponere debet, ad vim vi repellandam adstringeret.

99. Cum de iure se tuendi agamus, non abs re erit ad examen revocare praeiudicium illud levium quorumdam hominum, qui ad laesum honorem redintegrandum privatum certamen propria auctoritate suscipiunt, quod *duellum* appellant. Et in primis animadvertendum est nos non loqui de genere illo certaminis singularis, quod publica auctoritate ad bellum finiendum assumitur, ut victoria illi parti adiudicetur, cuius miles victor existat. Id enim quamquam absolute a ratione prohibeatur, quae iubet ne fortunae committatur quod aptioribus et securioribus mediis obtineri potest; tamen in aliquibus circumstantiis licitum est, sicut licitum est bellum. Sed ut ad duellum proprie dictum sermonem restringamus, ipsum describi potest: *duorum aut plurium certamen privata causa et privata auctoritate susceptum*, *designatis antea armis*, *iudicibus*, *loco et tempore*, *quo confligendum sit.* Hoc certandi genus asserimus falsis principiis inniti, iniustum esse per se, et ineptum scopo propter quem adstruitur.

Atque ad primum quod attinet, duellum non a virtute militari sed ex septemtrionali barbarie originem duxit. Romani enim et Graeci, inter nationes omnes bellicosissimi, ne nomen quidem illud retinebant, eo sensu quo nunc usurpatur, A Longobardis potissimum privatus hic pugnandi mos invectus est, tamquam *demonstratio iudicialis*. A foro deinceps eiectus ad veteres migravit equites, qui eo usi sunt tamquam divino quodam iudicio, ad tuendam innocentiam et veritatem contra improborum calumniam aut vim. Tandem augescente cultura id etiam evanuit; et duellum retentum est dumtaxat tamqum medium privatae vindictae, et ho-

noris resarciendi adminiculum. Iamvero in omnibus hisce vicibus, quas subiit, duellum absurdis superstructum fuisse principiis nemo est qui non videat.

Exordio enim defectu iuris et demonstrationis legalis nitebatur, ac stultitia barbarorum propria, qui vim rationi sustituebant.

Apud equites, praeter vitium legum et regiminis, quae non satis innocentiae consulebant, in superstitione fundatum erat, qua rudes homines et imperiti, utcumque avorum nobilitate gloriosi, opinabantur Deum prodigiose concurrere ut pars illa praevaleret, pro qua iustitia et veritas militaret.

Denique si de aetate ultima loquamur, praeiudicium hoc multimodis peccat. Primum, quia vindicta privata nemini licet. Nam poena infligi debet ratione ordinis, qui eam exigat; atque idcirco ius illam sumendi nonnisi publicae auctoritati competit, cuius proprium est ordini et iurium tutelae prospicere. Deinde etiamsi vindicta flagitio vacaret; tamen singulare certamen medium esset ineptissimum ad eam obtinendam; atque ita tertiam etiam partem assertionis nostrae demonstrare inchoamus.

Et sane vindicta includit conceptum poenae, et ius unius partis supra aliam. At duellum vi suae naturae partes ambas confligentes aequiparat inter se, et cum quoad exitum valde pendeat ex robore et dexteritate pugnantium, maxime vero ex fortuna, aeque probabile facit ut victor exstet reus aut innocens. Quod si hic, ut saepe intercidit, succumbat, videant huius barbarici moris amatores quam egregio utantur ulciscendi medio! Nec minus labile est argumentum alterum de honore resarciendo. Nam istaec ratio apud equestrium legum consultos hoc fundamento nitebatur: *honorem supremum esse bonum hominis, quod ceteris omnibus, ne vita quidem excepta, praeponi debeat.* Verum id non uno vacillat ex capite. Primum enim dici prorsus nequit supremum bonum hominis esse honorem. Nam honor extrinsecus hominem afficit, et in aliorum opinione residet. Quare sine culpa minui aut etiam amitti potest; quod sane praestantissimo bonorum repugnat. Supremum igitur bonum hominis in hac vita, ut supra dixi, est ordo moralis ac virtus; cui cetera, ne honore quidem excepto, postponi debent. Deinde etiamsi honor maximum esset bonum hominis, tamen hoc intelligi oporteret de honore genuino et vero. Verus autem honor ille est, qui in subiecti perfectione fundatur, ab iisque tribuitur qui rite eam aestimare possunt. Haec duo in honore, qui per duellum acquiritur, omnino desunt. Ecquid enim victoria singulari certamine conquisita patefacit? Fortunatum fuisse eum, qui vicit, aut valentem viribus, aut in equestri arte peri-

tum. Praeter haec nihil video. Utrum vero iniuriam, quam ante passus est, meruerit necne, id certe non per duellum sed aliunde innotescere debet. Illi autem, qui duello honorem tribuunt, inepti omnino sunt ad verum honorem iudicandum. Nam plerumque effraeni quidam sunt iuvenes, leviter aut ne leviter quidem eruditi, et eiusmodi ut valde turpificatis moribus delectentur. Contra vero philosophi quotquot exstant et frugi et graves homines duellum reiiciunt tamquam ridiculum barbariae veteris monumentum.

Sed infinitus essem, si huius praeiudicii vanitatem pro merito explicare vellem. Aliquid de intrinseca eius turpitudine innuam, quae secunda pars erat assertionis. Atque haec facile patet ex dictis superius circa officium tuendi vitam. Si enim homo in vitam nec suam nec aliorum ius ullum habet; profecto iniquum est et iuri naturali repugnans certo periculo alterutram directe exponere. At vero per duellum utraque periclitatur. Ergo haec insania duplici malitia intrinsecus afficitur.

100. At dices: saltem permitti poterit ut duellum ab altero oblatum admittatur, ne quis abiecti animi et vilis notam incurrat. Sed quaero an aggressio patriae, aut aliud facinus armata manu patrandum admitti possit, ne abiecti animi et vilis nota incurratur. Id, nisi amens, nemo asseret. Quoties igitur aliquid turpe est per se, admitti nequit, quaecumque nota aut malum immineat; atque in hoc non abiectus sed excelsus potius animus ostenditur. Ceterum obiectio subaudit duellum certum esse indicium fortitudinis. At id etiam falsissimum est. Nam fortitudo cum praestantissima sit virtus, minime cernitur in actione quae ab omni honestate disiungitur. Quod si dicatur nomine fortitudinis non virtus proprie dicta hoc loco intelligi, sed audacia tantum animi in morte spernenda; hanc etiam per duellum nullo modo probari fatendum est. Nam cum duellum, totum quantum est, virium robore et peritia ac dexteritate pugnantis nitatur; non est per se certum animi nihil trepidantis argumentum. Quare saepenumero qui in privatis huiusmodi pugnis audacissimi videntur, vilissimi comperiuntur in bello, in quo ad ingenerandam constantiam non spes vitandae mortis, sed mortis ipsius contemptus et sola animi firmitas valet [1].

[1] Audiatur hac super re clarissimus Scipio Maffei. « Che se dopo ciò sospetto « ti rimanesse, che fosse però tenuto all' abbattimento chi fra l' armi vivendo ha « debito di fortezza; ti dirò che nè pur questo si verifica, perchè egli è falso il « creder del volgo, che il duello opera sia di fortezza, e mancare ad essa possa però « dirsi il ricusarlo: conciossiachè la fortezza è virtù, ed atto di virtù non può es- « ser quello che da ragione non è condotto, e che non è mosso da onesto fine, e « parlando di questa virtù, da fine illustre. Or come adunque potrà esser tale il

CAPUT QUARTUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA ALIOS.

Officia hominis erga alios, quemadmodum iura etiam iis respondentia [1], bifariam dispartiri poterunt, in *absoluta* nimirum et *hypothetica*. Nam si actio eiusve omissio, ad quam homo respectu

« duello e l'abbattimento, che da passione è condotto, che per privato motivo e « non per pubblico beneficio espone la vita, e che dalle umane e divine leggi, « dalle quali principalmente l'onesto si desume, è solennemente vietato, e severa- « mente punito? Anzi all'incontro un uomo forte dovrà sdegnare l'avventurarsi in « oscuro pericolo, per privata e disprezzabil cagione, senza premio di gloria, nè « d'avvanzamento di fortuna, e dove non si combatte a vista del mondo, e dove « nessun giovamento col suo valore si reca altrui: e tanto più dovrà astenersene « chi ha interesse di comando nella profession militare, quanto che con ciò singo- « larmente si guasta e si turba la militar disciplina. »

« Ma che dirai, s' io ti mostrerò di più, falso essere che per duello, o per « abbattimento possa trarsi argomento certo neppur dell'ardire, e formarsi giudi- « zio della maggior o minor bravura, anche spogliata de' requisiti che si cercano « per costituir la fortezza? E pure così è veramente: perchè, tralasciando la molta « parte che negli abbattimenti spesso ha la fortuna, non può negarsi ch' essi opera « non sieno principalmente della robustezza, o dispostezza del corpo, e della pe- « rizia dell'armeggiare; ma tutto ciò è affatto separato dall'ardimento dell'animo e « dall' intrepidezza del cuore: è però uom debile, di mala attitudine delle sue « membra, e non esercitato, non sarà valevole per combatter da corpo a corpo « con un robusto, e pronto, ed esperto dell' armi e de' cavalli, e non pertanto « potrà pur esser di maggior coraggio ed assai più lontano dalla paura. Il vero « paragone dell' ardimento è la guerra, e le terribili occasioni che si presentano « in essa; quindi è che tanto male riescano per lo più nel mestier dell' armi questi « uomini risentiti e duellisti: perchè il rimanere con volto fermo, e con mente « tranquilla quando sibilano d'ogn'intorno le palle, e va cadendo or questo or quello « dai lati, non d' altronde nasce, che dalla sicurezza del cuore: dote sì bella e « così stimabile, che benchè tanto si lodi, è superiore ad ogni lode, e benchè « sopra tutt' altra da principi e da governi si premii, non può a bastanza pre- « miarsi. Quivi non ha parte il vigore delle membra o la perizia della difesa; « onde chi fra gli altri nella franchezza distinguesi può con certezza asserirsi più « coraggioso; e vediam però segnalarsi talvolta singolarmente ne' comandi militari « alcuni di corpo gracile e difettoso, e riuscirvi inetti per timidità che turba la « mente i robusti. All' incontro il cercare abbattimento nasce spessissimo dalla fi- « ducia che altri ha nel conoscere il suo vantaggio e l'invalidità dell'avversario, e « perciò di tutt'altro è prova, che di valore. » *Della scienza chiamata cavalleresca* l. 1, c. 6.

1 Vide quae diximus hoc libro c. 1, art. 1, §. 2.

alterius hominis adstringitur, procedat ex obligatione, quae utpote a natura tantum derivata omnibus communis est, officium habebitur absolutum, ex. gr. *neminem laedas*. Sin vero non immediate a sola natura proficiscatur, sed factum aliquod humanum subaudiat, quod titulum iuris in altero constituat, officium emerget hypotheticum, ex. gr. *ne fureris*. In tantum enim re aliqua surripienda quis iustitiam laedit ac furti insimulari potest, in quantum alter rem eandem actione aliqua iam suam effecerit. Ex quo fit ut eam capere idem sit ac rem alienam sibi usurpare. Porro conditiones, ex quibus officia hypothetica pendent, generatim ad duo reduci possunt: ad *proprietatem*, et *contractum*. Quare triplici articulo, primum de officiis absolutis, deinde de duobus his fontibus officiorum hypotheticorum disseremus.

Articulus I.

De officiis absolutis.

101. Natura humana non uni tantum inest individuo, sed in pluribus veluti iterata conspicitur. Id manifestum est ex eo quod omnes homines, utcumque accidentalibus quibusdam differentiis discrepent; tamen, ad essentiam quod pertinet, inter se omnino conveniunt. Quisque enim, ut corpore organico et sensibilitate animantium propria praeditus est, ita etiam facultatibus e rationali animo necessitate emergentibus instruitur. Quare et intelligentia et reflexione et libertate, et, quod conseguens est, perfectibilitate gaudet. Hinc cognatione quadam et societate naturali omnes devincimur, quasi partes homogeneae totius cuiusdam, quod specie humana continetur; eamdemque naturae nobilitatem adepti ad eundem finem ab uno Deo omnium parente et principe omnibus aeque praestitutum dirigimur. Id ordo ipse rebus impositus evidentissime manifestat. Principium igitur illud: *ordinem serva,* dum iubet ut actus nostrae voluntatis ordini naturali conformemus; iubet profecto simul ut ceteros homines in eodem gradu, ac nos sumus, vi naturae constitutos consideremus, eisque idem plane bonum velimus, quod nobis appetimus. Sed velle bonum idem est ac diligere. Ergo, inspecta similitudine naturae omnibus insita, ex principio ordinis manifeste sequitur officium, quo ad ceteros homines, tamquam nos ipsos, diligendos adstringimur.

Qua in re observandum est hanc amoris aequalitatem spectari quoad *directionem,* non vero quoad *intensitatem* voluntatis. Etsi enim eadem bona, quae nobis volumus, aliis velle debemus; ta-

men voluntas validiore impetu fertur in bonum nostrum, quam in bonum alienum. Natura enim, quae ad motum impellit, cum nobis communis sit, magis intima est voluntati in amore erga nos, quam in amore erga alios; ad quem movet non prout eadem, sed prout *similis* tantum est. Quisque autem videt motum, ceteris paribus, eo per se intensiorem fore, quo motor mobili magis iungitur. Conseguitur hinc ut si quando amor, quem nobis ipsi debemus, cum amore confligat aliis debito circa idem bonum; posteriore hoc colliso, prior exsuperet, nisi altior virtus contrarium persuadeat.

102. Primum quod ex amore hoc exsurgit est debitum observantiae quoad aliorum *personalitatem* et *independentiam naturalem*. Nam in morali ordine perfectio hominis fundamentalis in personali dignitate sita est; vi cuius homo absoluta quadam ratione spectatur, tamquam finis rerum universitati propositus; nec unquam in medium converti potest quemadmodum fit de ceteris entibus intelligentia destitutis. Hinc homo quilibet, hoc ipso quod humanitatis est particeps, capax iurium constituitur, dominium in res inferiores sortitur, et ceteris hominibus, quoad ea quae naturam respiciunt, aut mere ex natura proficiscuntur, aequalis prorsus habendus est. Si igitur amoris officium ad aliorum bonum volendum nos adigit; profecto omnium maxime ad bonum illud in iis incolume servandum impellit, quod prae ceteris cum ipsorum natura connectitur, et reliquis praebet originem. Hanc igitur personalem ceterorum hominum dignitatem summopere revereri ratio praecipit, nec quidquam effici patitur; quod illam aut laedat aut imminuat, multo minus quod pessumdet penitus. Hinc servitus perfecta propter quam dominus ius in vitam ipsam mancipii sibi vindicet, illudque ut iuribus omnino expers consideret, atque absolute tamquam rem adhibeat; ut alias dicemus, iure naturae vetatur; neque ad ipsam obligare se homo potest. Etsi enim quisque, mercede pacta, nonnullas suas actiones, de quibus disponendi facultatem habet, alteri locare possit, quod *famulatum* constituit; tamen propria personalitate abdicare se nequit, quippe eam non ipse sibi comparavit sed a natura recepit. Cum igitur naturae ordinem invertere homo nequeat, se a dignitate *personae in rem* moraliter transformare minime potest, quin principio illi reluctetur, quo *naturae ordinem servare* adstringitur.

Hinc quisque operationes aliquas habere debet, quae, ad utilitatem quod attinet, nullo modo referantur ad alium, sed subiectum ipsum quod operatur spectent; atque in hoc mutua constituitur *independentia* et *aequalitas* inter homines, a qua nemo,

qualibet iuris specie, praepediri potest. Quod si quaeras determinatius quaenam sint huiusmodi actiones, repono eas illis proprie contineri, quas essentialis aliqua indigentia naturae requirit, ac sine quibus existentia servari aut finis necessarius attingi nequit, vel etiam sunt eiusmodi, ut ad individuum, praecise qua individuum est, referuntur. In his iura cuiusque prorsus aequantur, nec alter altero praestantior est.

Haec quidem de iuribus, quae in sola natura fundantur; nam si inspiciuntur ea, quae pro titulo factum aliquod accidentale habent, aut peculiarem evolutionem activitatis humanae; in his non aequalitas sed summa diversitas reperitur. Facta enim diversa sunt apud quosque, ac diversas progignunt relationes; activitas autem humana multifariam se diffundit, pro varietate obiectorum, pro applicatione magis minusve intensa, pro ingenio acutiore aut obtusiore, aliisque adiunctis quae forte incidunt, aut etiam pro diverso tantum usu libertatis. Ergo iura, quae inde emergunt, discrepant inter se, eaque illaesa pariter et integra servari oportet. Quare in his aequalitas, quae a ratione praecipitur, in hoc sita est, ut *iura inaequalia inaequaliter*, seu, *prout inaequalia sunt respiciantur*. Id si intelligerent absolutae aequalitatis humanae propugnatores, unum cum alio perperam non confunderent; nec societatis fundamenta subverterent, ad ineptam nescio quam aequalitatem, quae naturae repugnat et ne momento quidem temporis durare potest, introducendam.

103. Observantia quoad aliena iura hoc secum fert, ut neminem actione nostra iniuste laedamus; quod quidem hoc effato exprimitur: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Ordinatus enim amor, quo nosmet ipsi diligimus, hoc potissimum sibi implicat, ut iacturam ab aliis iniuste illatam aversemur, liberumque appetamus exercitium nostrorum iurium ac propriae activitatis intra rationis confinia. Idipsum igitur pro aliis velle debemus: ut iniuria ex parte nostra plane vacent, ac sine impedimento se suaque servare atque augere valeant. Quod si contrario tenore agimus; tunc non modo bonum aliorum non procuramus, sed eos infeliciores efficere positive contendimus. Qua in re maximopere discedimus ab ordine, qui ad amorem erga alios nos adstringit, et naturalis iustitiae legibus graviter refragamur. Quod facimus eo detestabilius est, quod obligatio eiusmodi *aliis non nocendi* facillima omnium sit; cum ad actionem non exerendam, in quo forte labor et incommodum cerni posset, sed tantum omittendam adstringat.

104. Atque ut enucleatius innuam quid hoc praecepto ad aliorum detrimentum cavendum iubeatur, advertendum est exinde prohiberi ne quid fiat quod aliorum aut animo aut corpori aut bonis utriusque officiat.

Hinc neminem interimere aut mortis periculo exponere quisque tenetur, nec quidquam efficere, quod alterius incolumitati atque integritati adversetur. Quare contraria iuri naturae sunt vulnera, mutilationes, verbera, et quidquid aliud valetudini aut perfectioni corporis aliorum hominum detrahit.

Quo vero magis animus corpori praestat eiusque bona bonis corporeis antecellunt; eo nocentiora sunt opera quae animi salutem perdunt aut perfectioni intellectus vel voluntatis nocent. Vetitum igitur lege naturae est alios a veritate abducere, atque ad errorem inclinare, eorum disciplinae obsistere, verbis aut exemplo ipsos ad vitia pellicere, aut quidquam insinuare quod morum innocentiam imminuat. Et quoniam haec per se mala sunt, non modo ab externis actibus, sed etiam ab internis, cogitatione nimirum et affectu, repelli debent. Secus voluntas in pravum obiectum tenderet, atque exinde pravitatem contraheret.

Denique cum ad hominem bona etiam externa pertineant, in his quoque nemo iniuste laedendus est. Quare ius naturae violat quisquis res alterius eripit aut deteriores efficit, vel etiam eius famae et honori maculam aspergit. Quod si quis in horum aliquo peccaverit, ad damnum illico resarciendum, atque ad eum, quem laesit, in integrum, quoad potest, restituendum obligatur.

Atque haec, quae dicimus de cavenda iniuria ac de dilectione ceteris habenda, etiam respectu inimici intelligenda sunt. Etsi enim pravitatem hostilis animi, qua quis damna nobis intulit, detestari, eorumque aequam reparationem exigere fas sit; tamen auctorem odio prosequi et damnis afficere (excepto tempore iustae defensionis in aggressione iniqua) minime possumus. Naturalis enim amor, quem ceteris hominibus debemus, non fundatur in merito quodam individuali personae, sed in dignitate naturae nobis consimilis, quae certe in amico vel hoste eadem prorsus est. Quare communia signa benevolentiae, quae ex hoc amore enascuntur, deneganda inimicis etiam non sunt, nisi forte id aliquando medium aptum indicetur ad eorum resipiscentiam procurandam. Tunc enim non propter privatam vindictam aut odium erga personam, sed propter eius bonum, atque ut ad hostilem animum deponendum damnaque nobis illata resarcienda inducatur, eiusmodi externa signa omittere quandoque licet. Nec dicas

damnum inimico a nobis infligi posse tamquam poenam sceleris et ordinis perturbati. Nam id non ad privatam personam pertinet, sed ad gubernatorem communitatis, cui curae est ordinem tutari eiusque violatoribus congruentem poenam rependere.

105. Huc etiam referri potest officium veracitatis, quo iubemur ut neminem sermone decipiamus, sed fideliter iis, quibuscum loquimur, aperiamus verbis quod reapse animo cogitamus. Ad id enim sermo institutus natura est, ut animi sensa cum aliis communicemus. Proinde vi ordinis naturae, is qui nobiscum loquitur, ius acquirit verum capiendi ex sermone quem cum ipso conferimus. Huius igitur ius laedimus, si mentiendo aliud mente agitamus, aliud verbis exprimimus.

Duo autem hoc officio continentur: ut verbis utamur iuxta receptum communiter usum, utque ea sententiae animi reapse respondeant. Hinc tamen minime prohibetur, ne aliquando, iusta persuadente causa, veritatem reticeamus, alio inflectendo sermonem. Non enim omnia, quae scimus et interius agitamus, manifestare aliis natura praecipit; immo etiam id saepe levis animi et imprudentis iudicium est. Quare propter rationabilem causam ambiguitate sententiae uti licet ad veritatem quandoque celandam, modo eam interroganti aperire iure aliquo non obligemur. Verum, ut inde mendacium absit, loquutio debet esse eiusmodi, ut ex alio etiam noto vocis sensu vel ex modo loquendi vel saltem ex circumstantiis colligi vera mens loquentis possit, licet verba aliud sonare videantur. Sic S. Athanasius, cum persecutores aufugeret, eosque evadere se non posse conspiceret, naviculam, qua vehebatur, contra littus obvertens illis obviam rediit, cumque ab iis nil tale suspicantibus interrogaretur an Athanasium fugientem vidisset; *festinate,* inquit, *non enim hinc multum abest.*

Hac igitur adhibita cautione, celari veritas quandoque potest sine iniuria; falsa enim opinio quae tunc oritur, non deceptioni loquentis, sed imprudentiae audientis tribuenda est. Attamen sedulo animadvertatur non propterea probari *restrictiones pure mentales,* seu *prorsus internas;* idest loquutiones eas, quae ratione sui et adiunctorum, in quibus proferuntur, unum dumtaxat sensum exprimant, qui falsus est; licet per partem aliam, quae sola mente retinetur, effici possit verus. Qui enim sic loquitur, verba profert conceptibus plane difformia, ac proinde revera mentitur.

106. Cognitio, quam inter homines communis natura constituit, et amor, qui exinde erga alios exsurgit, non modo requirit ut eos non laedamus, sed etiam ut ad eorum incolumitatem ac bonum,

quoad possumus, operam nostram conferamus. Hinc efficiatur ut non solum officiis negativis obligemur, quae detrimentum iniuste aliis inferre penitus prohibent; sed etiam positivis adstringamur ad mutuae benevolentiae effectus exhibendos. Eiusmodi officia hoc praecepto comprehendi possunt: *quod tibi vis fieri, alteri feceris;* ac plerumque non plenam obligationem important, sed diminutam, quae non proprie dicta iustitia sed tantum aequitate quadam nitatur. Hinc fit ut officia eiusmodi *imperfecta* nominentur.

Haec dividi solent in obsequia *innoxiae utilitatis*, *et beneficentiae.* Illa sunt que sine proprio incommodo aliis exhibentur; ut ex. gr. erranti viam ostendere, sitientem profluente aqua non prohibere, petenti consilium dare, nobis superflua egendi subministrare, et sic de aliis eiusmodi, quae, ut dici solet, *accipienti prosunt, praestantem non gravant.* Qui haec alteri negat, etsi dicatur inhumanus, vel etiam contra naturalem aequitatem iniquus (quippe humanitatem a se repellit); tamen pressiore sensu dici nequit iniustus, nec ad ea praestanda vi externa cogi potest. Eiusmodi enim communiter sunt, ut nunquam naturae obligatio in praesenti imperans evidenter ostendi possit. Cum enim beneficium aliis praestandum officere non debeat amori quo quis bonum suimetipsius curare debet; hoc iudicium non ad alios pertinet nisi ad ipsum individuum, quod officio tenetur, et ad Deum cuius oculos nihil latet. Id vero locum non hatet cum alter extrema laborat necessitate, quam repellere per se omnino nequit, sed a nobis se aut opera iuvari potest. Tunc evidens fit indigentiam proximi iacturae illi nostrae aut incommodo praeponderare, ac nos praecepto naturae urgeri sic, ut ab eo implendo excusari nequeamus. Proinde alteri potestas ab eadem natura tribuitur illud a nobis vi etiam exigendi; atque ita officium *imperfectum,* ut dici solet, in *perfectum* commutatur.

Denique officia beneficentiae illa dicuntur, quae praestantur cum aliquo sui incommodo vel detrimento, et ex studio aliis gratificandi oriuntur. Haec longe nobiliora sunt et altiorem laudem pariunt; modo ex animo vere benevolo proficiscantur, et regulis prudentiae gubernentur. Quod ut fiat, attendi debet tum conditio eius qui confert, tum conditio eius qui recepturus est beneficium. Generatim cavendum est ne dum uni benefacimus, alteri noceamus; atque ut liberalitas nostra in prodigalitatem non degeneret, facultates nostras excedendo. Deinde curandum est ut in benefaciendo ordo servetur; atque ii, quibuscum grati animi sensu obstricti sumus, vel coniunctiores sunt nobis vel maiori necessitate laborant, ceteris praeferantur.

Articulus II.

De iure proprietatis.

107. Proprietas a *prope* nominata est, et generatim coniunctionem quamdam significare videtur, vi cuius res una alteri sic adhaeret, ut ad eam referatur ad eamque pertineat [1]. Porro hae res, quae sic copulantur, nequeunt aequales esse inter se; sed illa, quae propria alterius dicitur, inferior sub hac consideratione est; quatenus ad illam, ad quam pertinet, referatur eique serviat. Contra, subiectum proprietatis praestantiam quamdam praesefert, utpote quod existentiam obiiciat absolutam et notionem finis respectu rei, quam sibi vindicat. Hinc ea vox ad mores translata a iurisconsultis assumitur ad exprimendum dominium quod persona aliqua habet respectu rerum, quas ad sui utilitatem sibi adsciscit, et definiri potest: *facultas disponendi pro lubito et cum exclusione aliorum de re aliqua eiusque utilitate.* Quae descriptio proprietatem designat abstracte sumptam; nam concrete ipsa res, quae sic habetur, solet eo nomine significari. Actualis autem detentio rei, cum animo eam habendi tamquam propriam, *possessio* nominatur; quae esse potest *legitima* vel *illegitima*, prout iusto titulo fundatur aut secus.

Ut ex allata definitione patet, duo in proprietate continentur. Alterum est ius tractandi rem uti suam, atque ideo ad propriam utilitatem adhibendi, consumendi, alienandi etc.; alterum vero ius excludendi ceteros ab eiusdem possessione atque emolumento. Primum aptitudinem rei subaudit seu capacitatem utilitatis afferendae; posterius ex eiusdem rei limitatione procedit, quatenus illa talis sit, ut usui pluribus esse nequeat; sed necessario si uni servit, aliis servire nequeat. Nam si sit eiusmodi, ut omnibus aeque satisfacere possit; nulla ratio viget cur ceteri ab eiusdem possessione et utilitate excludantur. Quare res illae, quae nullo non usu exhauriuntur, sed ob ingentem sui copiam omnibus simul sufficere possunt, proprietatis obiectum esse nequeunt; quemadmodum est aër, oceanus, lux, et similia. Porro ex iure alios excludendi ius emergit rem iterum sibi vindicandi, si alter eam iniuste usurpavit.

[1] Hac generali significatione proprietas non exprimit solum dominium externum, sed etiam applicatur iis omnibus quae substantia iunctione aliqua sibi devincit, sive extrinsecus adveniant sive intrinsecus illam afficiant. Sic corpus et vires, quibus instructi sumus, *proprietatem* aliquam naturalem efficiunt.

108. Quod homo dominium habere possit, ut ita dicam, *transitorium* pro utilitate capienda ex rebus, quarum usus aut consumptio necessaria est ad se alendum conservandumque; nullam difficultatem praesefert. Satis enim per se patet hominem respectu exterioris naturae constitutum esse a Deo tamquam finem, ut rebus, quas illa continet, iuvetur ad se conservandum atque perficiendum. E quibus pleraeque, cum sint eiusmodi ut pro utilitate unius consumptae vel etiam adhibitae aliis deservire non possint; profecto apparet ius homini esse ut earum partem aliquam congruentem, dum opus habet, sibi assumat, ab eaque ceteros excludat, qui in eam nullum ius ante acquisiverint. Id quidem facile patet in promtumque est omnibus.

At operosior quaestio est de domino non *transitorio*, in rem videlicet quae usu consumitur, aut post usum relinquitur; sed de dominio *stabili*, cui pressius proprietatis nomen tribuitur. Eo enim cum res frugiferae, aut quaecumque alia ratione utiles constanter retineantur, exclusis aliis ne earum utilitatem et fructus participent; efficitur sane ut res stabiliter et integre subiecto adhaereat, ac proinde ipsius propria vere dici possit. Iam age eiusmodi proprietas licet factum generale sit apud omnes cultas nationes, nec quidquam magis tritum, ad vitam quod spectat, inveniatur; tamen nonnulli, ad res alienas sub iuris specie diripiendas, magnum hoc vitae humanae fundamentum diruere conati sunt. Hinc *Socialismi* et *Communismi* systemata excogitarunt, aientes proprietatem verum esse latrocinium, quo aliqui cum damno et iniuria reliquorum res mundanas sibi adsciscunt et filiis haereditate transmittunt. Contra eiusmodi societatis eversores, ius stabilis proprietatis a natura proficisci demonstrabimus; sed ante nonnullorum sententiae, qui proprietatem falsis rationibus defenderunt, refellendae sunt.

Propositio I.

Ius stabilis proprietatis non oritur ex pacto.

109. Heineccius, Grotium et Puffendorfium sequutus, existimavit ex intentione Conditoris omnia in *negativa* quadam communione primum posita esse, ita ut omnibus pro opportunitate deservirent, quin ullus ab alio excluderetur. Sed cum leges divinae affirmativae exceptionem ob necessitatem admittant, hinc factum esse ut eiusmodi Conditoris constitutio ab hominibus commutaretur, ingruente necessitate, qua auctum humanum genus et in di-

versas innumerasque divisum familias minime posset aeque pro singulis, quantum luberet, utilitatem decerpere ex rebus in medio positis. Hinc a primitiva illa rerum communione homines recesserunt, divisione et dominiis invectis, vi generalis et mutuae cuiusdam conventionis [1].

Verum haec sententia non solum historiae repugnat, sed etiam rationi adversatur et Communismo ansam praebet. In primis enim eiusmodi generalis conventio, initio dispersionis familiarum facta, omnino gratis asseritur, nec eius vestigium aliquod in monumentis populorum reperitur, quae immo contrarium docent. Deinde ea pactione recessum fuisset a primitivo fine quem Deus intenderat et a perfectiore statu nobis a natura proposito. Ut enim Heineccius asserit, *si omnes aeque virtutis amore flagrarent, nullo rerum dominio indigeremus* [2]. Quare sententia eiusmodi contraria est perfectibilitati et progressui naturali generis humani; dicendumque foret sylvestres homines qui libero venatu vitam degunt, nulla stabili proprietate utentes, magis, in hoc saltem, se divinae menti accommodare, quam cultos populos, qui divisione bonorum arva subigunt et colunt, omnigenaeque industriae dant operam. Tertio, scire ab Heineccio vellem qua ratione haec conventio, affirmativae Dei legi detrahens, vim iuris inducere ac posteros, qui nullum suffragium dederunt, obligare potuerit. Profecto ius a ratione progignitur, et iuridicam obligationem involvit in aliis qui ipsum revereri tenentur. Quod autem tale est, non legis exceptione sed institutione constat. Denique conventio, quae a libera voluntate ortum duxit, per contrariam voluntatem solvi potest. Si igitur populi, aut maior eorum pars, mutatis circumstantiis, ad pristinam bonorum communionem redire velint, id licitum et rationi consentaneum putandum erit. *Communismus* igitur non absolute repugnabit, sed ut licitus vel saltem indifferens haberi poterit. Atque en origo pestifera deliriorum, quae in praesenti ordinem socialem in maximum discrimen adducunt! Si vera loqui volumus, non aliunde manarunt, quam ex commentitiis philosophantium opinionibus, quas recentior aetas inepte suspexit et iuventuti educandae in scholis publice hactenus passa est.

1 *Elementa iuris Nat. et Gent.* l. 1, c. 9.
2 Loc. cit. §. 238.

Propositio II.

Ius stabilis proprietatis non oritur ex legibus civilibus.

110. Montesquieu, Hieremiae Bentham et Hobbesio consentiens, proprietatem ex legibus civilibus derivavit. Ait enim homines naturali communioni bonorum nuntium dedisse, ut sub legibus civilibus viverent, atque harum vi ius proprietatis acquirent [1].

At haec opinio in primis ex eo peccat, quod falsae hypothesi de statu naturali segrege et sylvestri nitatur. Deinde effectum universalissimum et constantem apud omnes gentes civili cultu gaudentes, causae attribuit contingenti et variae, ut certe est lex positiva populorum. Tertio, quomodo societas per legem civilem proprietatem individuis tribuere potuisset, nisi iam ante aliquid sibi iure vindicasset ac proprium effecisset? Profecto nemo disponere potest de rebus, quae eius dominio non subduntur. Quare haec sententia ad dominii originem explicandam, dominium iam enatum saltem pro societate subaudit. Quarto, si lex civilis proprietatem creat, tunc omnis eius constitutio hac in re aequa erit nec iustum ab iniusto, ad qualitatem legum quod attinet, discerni poterit. Id autem quam absurdum sit nemo non videt; siquidem, decente natura, leges ipsas civiles praeexistente in mente nostra iustitiae criterio iudicamus, easque iniquas habemus, si aliquid sanciunt quod iuri proprietatis adversetur. Denique, eandem notam incurrit, quam Heineccius, nempe quod ius proprietatis plane diruit, ac viam aperit communismo. Si enim ius proprietatis a lege civili dimanat, ab eadem demi poterit; atque ita communismus iustus fiet, modo communistae iure leges ferendi, seu politica potestate, potiantur.

[1] L'esprit des lois t. 3, liv. 26, ch. 15. Eandem fere sententiam sequitur Toullier in opere cui titulus · *Le droit civil français suivant l'ordre du côde.* Etsi enim in statu civilem societatem praecedente, in quo communionem bonorum negativam viguisse dicit, ius aliquod occupandi res pro usu dumtaxat transeunte et temporario agnoscat, ac deinceps, cultura camporum propter multiplicatum genus humanus introducta, ius cultoribus largiatur vindicandi sibi agrum usque ad messem; tamen stabilitatem proprietatis nonnisi legibus civilibus adscribit. En eius praecisa verba: *Pour donner à la propriété le charactère de stabilité, que nous lui voyons aujourd'hui, il fallut des lois positives, des magistrats pour les faire exécuter, en un mot, il fallut l'état civil.* (Liv. II. titre II. ch. 1, sect. 1.) Si adeo delirantes sententiae passim vulgatae sunt, miramur *communismi* et *socialismi* ortum et proterviam? Miranda potius naturae bonitas, quae tot erroribus impetita, minus depravata fuerit quam forte debuisset.

Propositio III.

Ius acquirendi stabilem proprietatem immediate oritur a natura.

111. Homo conditus a Deo est, ut ad proprium finem assequendum nitatur actibus suis. Sed conditio et fundamentum operationis est existentia. Ergo ad hanc servandam tuendamque, et ad procuranda media, quibus stabiliter eidem provideatur, ius homini a natura tribuitur. Id vero stabilem proprietatem importat. Et sane, quomodo in futurum tempus sibi homo prospiceret, si ea tantum possideret, quae in praesenti absumit nec res sibi adiungeret, quae fructu et valore suo posteram eius vitam tutari valeant? Praesertim id vim habet, si considerentur existentiae humanae vicissitudines, quatenus homo infirmitati, senectuti, fortunae casibus subiicitur; eiusque ordinatio spectetur ad nobiliores illas operationes quibus animus et mens perfecitur. His enim penitus se addicere nemo posset, nisi inferiore cura liberaretur sibi procurandi necessaria quotidianis operibus.

Praeterea homo industrius est vi naturae; atque ideo ad res naturales arte sua transmutandas, et ad ubertatem terrae sudore suo foecundandam ordinatur; atque id eo magis elucet, quod innumera sint necessitatibus humanis opportuna, quae sine multiplici cura hominis non conservantur, immo vix aut ne vix quidem enascuntur. At vero iniquum est ut quis re fruatur, quam alter labore suo transmutavit aut meliorem et feracem reddidit, quamque sedulo activitatis exercitio quasi sigillo propriae personalitatis obsignavit. Ergo ex ordine naturae resultat ut homo rem stabilem ita sibi adsciscat, ut ab ea ceteros excludere possit. Id vero ius proprietatis efformat, quod proinde nemo inficiabitur, nisi is qui aut hominem incuriosum et bestiarum more viventem approbet, aut ordini et rationi consonum esse dicat ut qui pro alio laboret, et segnis et dissolutus fructus dissipet, quos alter industria sua comparavit.

Eadem veritas confirmatur ex conceptu familiae, in qua parens vitae natorum prospicere et in posterum providere tenetur: ne eos fortunae ludibrio, immo certae egestati committat. Sic enim homo constitutus natura est, ut saltem pro quarta eius vitae parte, nimirum donec adolescat, ea, quibus indiget, sibi procurare nequeat. Ergo a parentibus ali debet; qui certe huic muneri aegre admodum essent satisfacturi, si divitias congerere et res frugiferas sibi adsciscere non possent. Quare *communistae* sic proprietatem impu-

gnant, ut simul familiae dissolutionem praecipiant, atque ad belluinam vivendi rationem homines adducendos velint. Quae res eorum doctrinae absurditatem et nefanditatem ostendit.

Denique probari res potest ex universalitate et perpetuitate huius insitutionis. Nulla enim fuit unquam gens aliquo civili cultu praeditat, quae stabilem proprietatem non agnosceret. Immo ipsi sylvestres homines et efferati qui libero venatu aut piscatu vitam alunt, saltem proprias casas aut mapalia aut cavernas sibi constanter adsciscunt. At vero factum generale et constans apud gentes ratione utentes, lèx naturae putanda est. Ergo etc.

Propositio IV.

Factum primigenium, quod ius proprietatis determinat, est humanae activitatis exercitium.

112. Cum ratio et natura in iure proprietatis elargiendo non actu definiat res, quae eius exercitio materiam suppeditent, quaeri potest quodnam sit factum peculiare, quod vim habeat ius illud vagum determinandi. In iure enim adipiscendo duo semper concurrunt: lex naturae quae eius veluti sit forma, et factum aliquod quod vel ab ipsa natura ponatur ut in iuribus innatis, vel procedat ab homine ut in iuribus acquisitis. Etiam in hoc philosophi discrepant. Iurisconsulti enim romani et qui eos sequuti sunt, factum eiusmodi occupationem esse dixerunt; unde dictum illud emersit: *res fiunt primi occupantis.* At Oeconomistae recentiores eius loco industriam seu specificationem rei proprio labore peractam *(il lavoro)* substituendum putarunt. Hae duae sententiae prima fronte adversari inter se videntur; sed non est ita. Nam qui occupationem tuiti sunt, fatebantur eam huc spectare ut res occupata, eo modo quo pateretur, elaboranda vel transmutanda esset ab occupante ut eius utilitati serviret. Qui vero induxerunt industriam, non negabant primum illius actum in hoc exerceri, quod res ad nullum pertinens occuparetur, secus materia deesset circa quam ipse labor et industria versetur.

Ut discrepantiam vitemus, quae ex verbis utriusque opinionis exsurgere posset, generaliori formula loquendi utimur, statuentes factum primitivum quod ius naturale proprietatis rebus concretis applicat, esse exercitium activitatis humanae. Et sane operatio, cum a facultatibus dimanet, quae sine dubio vi naturae sunt propriae cuiusque hominis; est veluti explicatio quaedam et evolutio personalitatis humanae. Effectus igitur ab ea procedens, hac perso-

nalitatis nota ob ipsam suae productionis indolem obsignatur; atque ideo ad personam, a qua producitur, sic pertinet, ut ad ceteras pertinere non possit, nisi ab illa libero quodam actu abdicetur. Quae ratio non pro sola rerum specificatione, sed pro prima etiam occupatione vim habet. Nam qui rem in medio positam, seu quae nullius sit, primus occupavit, eam actione sua sibi quodammodo devinxit, seque in statu constituit ut quoad illam aliis omnibus, qui idem non praestiterunt, praeferri debeat. Si igitur externe declaret se rem illam sibi retinere velle, ut ulteriore labore eam ad suos usus proficuam reddat; ceteri ipsum prohibere non possunt, nisi aut ius propriae vitae stabiliter prospiciendi a natura homini concessum denegent; aut nullum discrimen haberi opinentur inter eum, qui circa rem nullius iam actione aliqua seu effusione propriae personalitatis operatus est, atque eum qui hoc vinculo adhuc caret. Sed primum opponitur propositioni tertiae a nobis iam demonstratae; alterum apertam contradictionem includit. Ergo etc.

Evidentior fit haec ratio, quotiescumque rei iam sic, sine aliorum iniuria, occupatae, ope industriae et laboris neva species aut augmentum accesserit. Manifestissimum enim tunc est non posse possessorem ea spoliari, quin fructu proprii sudoris atque effectu propriae activitatis iniuste privetur.

Propositio V.

Res propriae possunt a parente filiis haereditate transmitti.

113. Legitimus possessor ac dominus potest rem suam donare aliis; id enim in iure ipso proprietatis imbibitur, quod fert ut res possit adhiberi, transformari, destrui, atque etiam alienari. Ergo a fortiori poterit donare filiis; nisi inepte dicatur conditio filiorum respectu patris esse deterior, quam conditio extraneorum. Quod si pater potest, quotiescumque libuerit, res suas donare filiis; profecto id poterit morti proximus; tum quia nulla ratio pro tempore illo excipiendo militat; tum quia vehementior tunc patrem urget obligatio providendi eo modo, quo potest, futuris necessitatibus filiorum.

Praeterea verum elementum organicum humani generis non tam est individuum, quam potius familia; cuius pater est caput et provisor et rector. Ergo ius proprietatis sic patri a natura conceditur; ut eo non tam sibi, quam integrae familiae prospiciat. Cum igitur, patre pereunte, familia supersit; superest subiectum quod iure illo, determinatis rebus applicato, perfruitur.

Tertio, pater bonis, quae acquisivit, characterem impressit propriae personalitatis. Cum igitur personalitas patris non omnino pereat sed perduret in filiis, qui eiusdem veluti sunt effusio et propagatio, ad ipsos per se bona paterna pertinere debent; quemadmodum pertinere debent etiam ad viduam, quae personalitatem patris veluti integrabat. Atque haec ratio filios non modo testamento, sed etiam vi naturae in patris haereditatem succedere demonstrat.

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Si ius proprietatis a natura procederet, nunquam violari posset. Atqui quandoque licite violatur; cum ex. gr. quis in extrema necessitate constitutus ex rebus alienis sibi subvenit. Ergo etc.

Resp. *Nego minorem*, quam exemplum illud nullo modo demonstrat.

Hoc ipso quod ius proprietatis a natura dimanat, eius observantia et inviolabilitas a natura praecipitur. Hinc tamen non sequitur non posse in extrema vel quasi extrema necessitate tantum de rebus alienis decerpi, quantum necessitati illi tunc repellendae est opus. Neque in hoc ulla incurritur iuris proprietatis violatio. Nam supremus rerum mundanarum dominus est Deus; qui partem huius dominii, quoad utilitatem nimirum capiendam, sic singulis hominibus concessit, ut eius exercitium ceteros non poneret in impossibilitate servandi vitam. Quare si tempus incidat quo quis defectu mediorum de vita periclitetur, quin modum ullum habeat declinandi periculum; facultas intelligitur a Deo ipsi concessa capiendi id quod in praesens occurrit ad propriam indigentiam repellendam. Neque in hoc furtum patrare dicendus est; cum furtum sit ablatio rei alienae, invito rationabiliter domino; ea autem hypothesi vel dominus non est invitus, vel certe non est rationabiliter invitus. Tunc enim potius alteri tanta necessitate laborandi sponte succurrere dictamine naturae graviter obligatur. Quod cum ipse non faciat, alter facere per se potest; atque in hoc utitur iure cuique homini a natura concesso. Verum cavendum est ne conditiones necessariae transiliantur: nimirum primo, ut necessitas vere sit extrema vel quasi extrema; deinde, ut nullum aliud medium ad eam repellendam adsit; tertio ut tantum capiatur, quantum praecise necessitas tunc postulat; denique, ut re auferenda dominus in eadem necessitate non constituatur.

Obiic. II. ex Hobbes: Vi naturae omnes ius habent ad omnia. Nemo igitur alium excludere potest a re ulla, quam sibi forte vindicaverit. Sed sine facultate excludendi alios a re quam quisque possideat, proprietas concipi nequit. Ergo in statu naturae, ante civilis societatis institutionem, proprietas nulla est. Haec igitur nonnisi a societate vi legum civilium originem duxit.

Resp. *Dist. Antec.* Vi naturae omnes ius habent ad omnia indeterminate et negative, *conc.;* determinate et positive, *nego.*

Ius proprietatis duplici modo spectari potest: *abstracte* et *concrete*, vel si magis lubet, *negative* et *positive.* Primo modo significat facultatem acquirendi generatim acceptam, quin ullam materiam determinatam innuat In hoc sensu omnes vi naturae ius habent ad omnia. Natura enim per se nullam rem peculiarem determinavit tamquam propriam huius vel alterius individui. Haec enim determinatio procedit deinceps ab exercitio activitatis ipsius individui, qui vel rem ab aliis nondum occupatam sibi adsciscat et elaboret, vel aliquid contractu licito ab aliis recipiat. Secundo modo ius ad omnia intelligi posset *concrete* et *positive*, quatenus significet facultatem usurpandi rem quamlibet, etiamsi alius illam iusto titulo iam suam effecerit In hoc sensu falsa est propositio adversarii. Hoc enim ius nemini a natura datur; immo potius omnibus imponitur contrario obligatio non tangendi rem ab aliis iuste possessam; cum lex naturae praecipiat ut neminem iniuria afficiamus. Quare etiam non supposita societate civili, ius excludendi alios a re, quam iuste sibi quisque adseruit, revera viget.

Obiic. III. Ex Bentham. Extra statum civilem proprietas sanctione nulla fulcitur. Individua enim in eo statu destituuntur vi coactiva, qua alios ad proprium ius reverendum adigant. At vero sine sanctione ius nullum concipi potest. Ergo ius proprietatis nonnisi a civili institutione dimanat.

Resp. Huius auctoris deceptio inde oritur quod actualem coactionem et vim physicam ad ipsam essentiam iuris pertinere existimat. Quod si ita esset; qui viribus caret, is omni iure destitueretur, et sola praepotentia ius gigneret; cum contra quo magis quis imbellis est et sine viribus, eo sanctiora putari debeant iura quae possidet ac maiori veneratione colenda. Tota igitur vis et sanctio interna iuris moralis est, ex lege orta quae ceteros ad venerationem et observantiam adstringit. Quod autem ius coactionem etiam externam et physicam sibi adsciscit; id non perinde intelligendum est, quasi vi actualis ad eius existentiam requiratur, sed intelligi debet quatenus potestas a natura fiat vim adhi-

bendi, modo is, ad quem ius pertinet, adhibere illam possit et velit. Quare argumentum nihil probat, etiamsi verum esset extra societatem vires homini nullas suppetere ad ius proprietatis tuendum; quod quidem non conceditur, sed transmittitur.

Obiic: IV. Extra societatem civilem non invenitur sufficiens tutela iurium, eorumque laesio frequentissima foret. At eatenus officium observandi iura aliena aliquem obligat, quatenus eadem observantia quoad iura eius ab aliis quoque custodiatur. Ergo extra societatem hoc officium nullum esset, propter defectum mutuae observantiae; atque ideo proprietas, quae officium eiusmodi subaudit, extra societatem nulla exstat.

Resp. In primis falsum est extra societatem frequentissimam esse laesionem iurium alienorum. Viget enim in hominibus propter rationalem naturam, qua instructi sunt, altus quidam iustitiae sensus, quo a nocendo aliis deterrentur. Deinde etiamsi haec hypothesis admitti velit: quod homines plerumque, omni honestate reiecta, in rem alienam irrumpere nitantur, nisi eos vis physica deterreat; nihilominus exinde non aliud consequeretur nisi pravos homines nimium abundare, extra societatem non satis tutelae iurium provideri, ac proinde hominem ad societatem coëundam impelli. At minime sequitur, quod vellent adversarii, solutio ab omni officio quoad observantiam iurium alienorum.

Obiic. V. Ex Ahrens, si occupatione ius proprietatis acquireretur, tunc quis immensum telluris spatium, quod *integram terram continentem* efformet, occupare posset; quod plane absurdum videtur.

Resp. *Dist. Ant.* occupare posset *realiter*, eo modo quem nos in propositione explicavimus, *negatur;* occupare posset *idealiter* et eo modo, qui nullum ius gignat, *conceditur.*

Nos diximus occupationem esse primum exercitium activitatis humanae circa res dominium parituras; eamque huc spectare ut res illa, ea ratione, qua capax est, elaboretur et utilis fiat occupanti. Id vero contingere nequit pro continente ab una tantum persona occupanda. Quomodo enim individuum per se tantum operabitur circa materiam adeo praegrandem? Quod si auxilio aliorum iuvetur, tunc non individuum, sed individuorum collectio, nimirum societas, continente illa potietur.

Ceterum haec obiectio limites tangit, qui iuri proprietatis vi naturae opponuntur. Hi autem, ut generatim de omnibus iuribus dictum est, duplici ex capite oriuntur: ex natura videlicet obiecti circa quod ius versatur; et ex officiis, quibus subiectum eius tenetur. Iamvero in re praesenti, etiamsi illa prima occupatio im-

mensae continentis individuo uni possibilis esset, tamen ius excludendi alios revera non gigneret, propter officia quibus homo homini vi naturae adstringitur. Nemo enim adeo immensos tractus terrae vindicare sibi potest, quorum possessio cum aliorum existentia conciliari nequeat, propterea quod ad alios alendos et conservandos necessarii omnino sint. Aperte enim rationi repugnat, ut quis cum aliorum damno ea sibi usurpet, quae ipsi minime prosunt, et quorum usus omnino necessarius est vitae aliorum. Deinde, mensura haec accipitur ex fine occupationis, qui situs est in labore et industria, requisitis ad utiles efficiendas res, quas sibi quisque adsciscit. Cum enim hac in re terminis homo circumscribitur, circumscribitur etiam certis limitibus quoad ius occupationis, quod ei absque aliorum iniuria competere possit. Ceterum, si aliqua indeterminatio in eiusmodi re adhuc superest; id mirum nemini esse debet. Innumera enim sunt in iure naturae, quae vi solius rationis, a qua procedunt, non satis in particulari determinantur. Atque hoc idcirco contingit, quia homo a natura ad societatem ineundam ordinatur; ex quo fit, ut ratio aliqua generatim dictet, quorum determinatiorem dispositionem legibus socialibus faciendam relinquit.

Obiic. VI. Iure proprietatis adstructo, vitari nequit ut alii divites alii pauperes in societate existant. Haec autem inaequalitas naturae repugnat. Ergo etc.

Resp. *Conc. Maior.; nego minorem.* Illa enim inaequalitas non modo non repugnat naturae, sed a natura ipsa procedit, et scopo naturae apprime consentit. A natura procedit; quia homines procreantur inaequalibus viris physicis et intellectualibus praediti. Naturae scopo consentit; quia magnopere confert ad homines inter se mutuis relationibus viciendos, atque ad vires humanas multifariam explicandas, in ordine sive physico sive morali. Nam nisi divites essent, nemo operosiore cura liberatus se totum evolutioni intelligentiae tum in se tum in aliis addicere posset; nec illi ipsi qui viribus corporis pollent sed mente parum valent, tutelam et iuvamen reperirent. Certe tanta est necessitas inaequalium conditionum inter homines, ut si illae (quod possibile nunquam erit) demantur: omnis civilis cultus, omnis progressus artium et scientiarum, omnis virtutum domesticarum et socialium exercitium, omnis denique humana prosperitas plane corruat.

Articulus III.

De contractibus.

114. Cum dominium ex proprietate enascens liberam rei dispositionem importet; profecto facultatem complectitur rem, si lubet, alienandi, eiusque fructus cum alterius opera aut rebus commutandi. Atque ad id homo vi naturae incitatur. Nemo enim sua tantum opera aut rebus sibi sufficere potest, quae quidem nuspiam simul abundant, sed pro diversitate coeli, culturae, ubertatis soli, aliarumque causarum, unde pendent, sui copiam aut inopiam exhibent. Hinc amore erga nos atque alios homines impellimur ad mutuam communicationem et permutationem bonorum et commercia invicem ineunda. In his peculiaris actus intercidit utramque partem ad fidem servandam adstringens, qui *pactio* vel *contractus* nominatur [1], et aliud non est quidquam, nisi *expressio duarum vel plurium voluntatum sese circa aliquod obiectum obligantium et ius ex uno in alterum transferentium.*

Porro ut contractus sit validus, conditiones nonnullae requiruntur, quarum si una desit, vi obligandi prorsus destituetur. Hae quatuor recenseri possunt, videlicet: cognitio rei, circa quam versatur, existentia libertatis in contrahentibus, mutuus partium consensus, possibilitas atque honestas rei, de qua paciscuntur.

Et sane si obiectum ignoratur, contractus non erit amplius manifestatio voluntatis; voluntas enim in ignotum ferri nequit. Quare dolus aut fraus alterius vel error circa substantiam vel essentialem rei qualitatem, cum scientiam destruat, validitati contractus opponitur.

Ex eadem fere ratione irritus est contractus, cum libertas in contrahendo deest. Tunc enim effectus voluntatis dici non potest, ac proinde causa deest, quae relationem illam gignere debebat, propter quam ordo rationis obligationem impositurus fuisset. Ex

1 Concedit Heineccius pactum a contractu per se minime discriminari, at Puffendorfio assentitur distinctionem aliquam inde haberi, quod ex vetere usu loquendi *contractus* de iis rebus dicatur, quae proprie commutationi seu commercio sint obnoxiae, non vero de iis, quae a commerciis recedunt, de quibus potius *pactum* dicitur. Sed usum hunc non satis revera probatum comperimus, cum utraque vox promiscue communiter adhibeatur. Quare eiusmodi discrimen negligimus, quia nec ex natura rei nec ex usu vocis satis monstrari potest.

hoc capite valori contractus opponitur ebrietas vel dementia, aut vis quae ad consensum extorquendum iniuste inferatur.

De necessitate vero mutui consensus res per se cuique clarescit, siquidem ut exsurgat relatio, utrinque terminus exstare debet; hi autem termini sunt contrahentium voluntates extrinsecus expressae. Hinc oblatio et acceptatio in contrahendo requiritur, et quidem simultanee. Secus si eo tempore, quo una pars offert, altera non accipiat; effectus nullus gignitur; quia deest concausa ad effectum producendum requisita. Quare, ante acceptationem, offerens liber manet quoad mutandam voluntatem; siquidem, propter carentiam alterius termini, nulla obligationis relatio effloruit. Non tamen necesse est ut consensus semper sit explicitus, sufficit enim quandoque tacitus et implicitus; quo quis vel non contradicit vel aliquid agit quod consensum voluntatis includit.

Tandem, ut dixi, obiectum debet esse possibile et licitum. Possibile quidem; quia obligatio nulla fingi potest ad ea procuranda quae in potestate nostra minime posita sunt; unde ortum est effatum illud: *ad impossibile nemo tenetur.* Licitum vero esse debet; quia nulla conventio derogare potest vel extinguere officium naturale et ingenitum, quo turpe prosequi prohibemur. Re igitur impossibili et turpi seclusa, obiectum contractus esse potest res quaelibet in dominio nostro posita et alteri non obligata, vel actio quaevis exerenda vel omittenda, quae tamen non omnino interna sit, sed effectibus saltem exterius prodire possit.

115. Sed ut distinctius de quibus pacisci aut contrahere possimus intelligatur, contractuum partitiones sunt innuendae. Dividi igitur contractus solent: Primo in *aequales* et *inaequales.* Contractus *aequales*, qui etiam *onerosi*, *bilaterales*, aut *synallagmatici* appellantur, illi sunt, qui obligationem aliquam utrinque constituunt, et utrique parti contrahenti aliquid praestandum imponunt; utcumque onus diversi generis esse possit. Contra, *inaequales*, qui etiam *gratuiti* et *unilaterales* vocantur, tunc habentur; cum una pars dumtaxat obligationem aliquam sibi assumit, altera vero id quod offertur acceptat, sed nihil se praestituram paciscitur.

Primum genus continet permutationes omnes, quaecumque sint, sive rerum sive operum. Eo igitur includuntur in primis contractus, qui *innominati* appellantur, quique in iure romano his formulis explicantur: *do ut des*, *do ut facias*, *facio ut des*, *facio ut facias.* Includuntur deinde omnes alii contractus, qui permutatio-

num nomine latissime sumpto designari solent, quique etsi superioribus formulis contineantur (illae enim omnes casus possibiles quibus commutatio fiat complectuntur), tamen peculiari appellatione donati sunt. Porro contractus eiusmodi multifariam exercentur. Nam vel mutatur res cum re, et habetur *permutatio* stricte dicta; vel res cum pecunia et habetur *emptio* ac *venditio;* vel usus rei propriae cum pecunia, et exsurgit *conductio* et *locatio;* vel pecunia praesens cum pecunia deinceps reddenda, et nascitur *mutuum.*

Alterum genus contractuum nempe inaequalium, comprehendit largitiones qualescumque. Unde ad illud revocantur *donatio* proprie dicta, seu cessio proprietatis alicuius obiecti; largitio usus rei cuiusdam, nimirum *commodatio;* praestatio servitutis materialis, ut in *deposito;* vel intellectualis, ut in *mandato.*

Deinde, dividuntur contractus in *absolutos* et *conditionales*, prout eorum vim ab aliqua conditione pendere aut secus constituitur. Porro haec conditio potest *esse affirmativa* vel *negativa;* itemque *suspensiva*, cum suspendit inchoationem obligandi; aut *resolutiva*, cum eius eventus ad extinguendam obligationem apponitur.

Tertio, dividuntur in *obligatorios* aut *liberatorios*, prout ad obligationem gignendam aut dissolvendam instituuntur.

Denique, dispartiri possunt in *principales* seu *independentes* et *accessorios* seu *relativos*, prout soli existere possunt aut secus; et fundamentalem pactionem efformant aut praevia pactione innituntur. In singulis vero explanandis non immoramur, quippe in eorum determinatione et obligandi formis ius positivum ubique se immiscet, ac proinde certa et immutabilia praecepta, quae usui sint, tradi non possunt, nisi eius iuris ratio habeatur; quod a proposito nos distraheret. Quare eiusmodi pertractatio iurisprudentiae civili melius adiudicatur.

116. Quoad modos, quibus obligatio ex contractu emergens dissolvitur, haec adnotamus. In primis nemo est qui non videat obligationem contractus desinere executione rei, circa quam pactio versatur; cum videlicet oneri satisfit, quod una aut utraque pars sibi vi contractus assumpsit. Utrum autem persona contrahens oneri per se satisfacere debeat, an possit per alium, qui eius loco sufficiatur; id si expressum in contractu non est, ex natura ipsius pactionis definiendum erit.

Denique cessat obligatio contractus condonatione quae fiat a persona, pro cuius utilitate initus est. Quisque enim cedere potest iuri, quod acquisivit, illudque iterum in partem eam transferre,

ad quam antea pertinebat. Quod si contractus fuerit bilateralis; tunc ad eius rescissionem, utriusque partis consensus exquiritur. Ut enim earum libera voluntate constitutus utrinque est; sic nonnisi eadem destrui potest, ac res ad pristinum statum revocari. Exceptio tamen facienda est, si contractus natura sua aut vi legis sit indissolubilis; tunc enim etsi initio ut fieret a voluntate contrahentium profectum est, ab eadem non pendet in duratione, quae ab altiore principio determinatur. Quare contractus eiusmodi deinceps per mutuum consensum solvi nequit.

Tertio, extinguitur obligatio ex contractu enata, cum res peragenda impossibilis evadit, ut si, exempli gratia, res ipsa pereat, aut potentior vis executionem impediat. Tunc certe ad pactum implendum iure adstringi persona non potest; siquidem nulla obligatio obiectum impossibile respicere potest. At si eiusmodi impossibilitas culpa alterutrius partis paciscentis intercidit, haec ad alteram partem alio modo compensandam tenetur.

Denique, ne plura consecter, contracta solvitur obligatio defectu conditionis quae ab alterutra parte non impleatur, et cuius executio expresse vel tacite a contractu subaudiatur. Id potissimum locum habet in contractu bilaterali, quoties alteruter contrahens pactis deest. Tunc certe pars altera omni obligatione liberatur; esset enim iniustum ut una tantum pars oneri subiaceat in favorem illius, quae datam violavit fidem. Atque hae potissimum videntur causae, vi quarum contractuum obligatio dissolvitur, quas breviter innuisse sufficiat.

117. Potius omittenda hic minime est magni momenti quaestio, quae non parum ad mores interest: utrum videlicet usura illicita sit, necne. Est autem usura *lucrum ex mutuo quaesitum*, seu ex usu pecuniae, quae alteri commodatur. Quae quidem quaestio resolvi nequit, nisi antea duo probe intelligantur: quid pecunia sit, et in quo eius usus reponatur.

Atque ad primum quod attinet, res in commercio positae capacitatem quamdam habent utilitatis afferendae, vi cuius homines ad eas cum rebus aliis vicissim commutandas inducuntur. Hinc ex communi existimatione determinata quaedam quantitas valoris cuique inest rei respectu aliarum, quibuscum commutari potest, quae *pretium* earum *intrinsecum* nominatur. At sit mutatione rerum cum rebus, ope solius valeris intrinseci, commercium exerceretur, multiplicem difficultatem obiiceret. Principio enim res singulae cum singulis comparandae essent; ut earum pretium, quod ex hac comparatione emergit, innotesceret. Deinde, multae sunt res quae asportari nequeunt, ut praedia, domus, ac reliqua

quae stabilia dicuntur. Tertio, ipsae res mobiles saepe sine magno incommodo et periculo transferri alio non possunt. Hinc apud cultas gentes merx aliqua introducta est, cui valor quidam determinatus tribuitur respectu rerum omnium commercio subiectarum. Quae proinde evasit communis ceterarum mercium mensura, atque ad earum pretium repraesentandum et quo lubeat transferendum inservit. Haec *pecunia* est; quae idcirco continet *pretium* rerum *eminens* et definiri posset: *merx ad ceterarum valorem designandum et transvehendum destinata.* Porro, ut patet, pro munere hoc exercendo opus omnino non erat ut metallum aliquod deligeretur; nihilominus apud cultas gentes id invaluit, utpote quod per se pretiosum sit, satis dividuum, corruptioni minus obnoxium, facile ad asportandum, et capax recipiendi retinendique notam aliquam, qua ad vitandas fraudes obsignetur.

118. Declarata natura pecuniae, facile patet quid eius usum constituat. Usus enim rei cuiuslibet tunc habetur, cum illam adhibemus pro utilitate aliqua exinde decerpenda. At id respectu pecuniae tum intercedit, cum actu eam expendimus ad rem aliam nobis comparandam; seu cum valores, quos repraesentat, reapse transvehit de manu in manum; hoc enim dumtaxat commodum includit quatenus pecunia est. At vero pecunia cum expenditur, amittitur fitque alterius. Ergo pecunia, prout talis est, earum rerum numero continetur quae, dum adhibentur, absumuntur, atque ideo usum cum dominio confundunt. Eius enim respectu facultas utendi a facultate destruendi vel alienandi non distinguitur. Efficitur hinc ut pecunia dari mutua alteri nequeat pro integra utilitate capienda, quin continuo eiusdem dominium a mutuante in mutuatarium transferatur.

His praeiactis, ad quaestionem resolvendam veniamus. Dico itaque usuram per se iure naturae esse illicitam, propterea quod contractus aequalitatem non servat. Nam mutuum, ex quo illa repetitur, ad contractus bilaterales pertinet; quorum aequitas in hoc cernitur, quod utraque pars ad tantundem praestandum adstringatur. Ergo ut iustitia mutuo constet, quantam alter pecuniam dat mutuam, tantam alter restituere tenetur; quidquid adiungitur, detrimentum per se est partium aequalitati repugnans. Sed detrimentum hoc revera adiungitur, cum apponitur usura. Usura igitur iustitiae adversatur. Nec ad vim huius illationis vitandam obiicere potes valorem usus, qui in commodanda pecunia alteri conceditur; siquidem, ut dictum est, usus eius a dominio et proprietate non differt.

119. Inquies, rem non sic metaphysice esse considerandam, sed moraliter, prout communi existimationi subest; communi autem existimatione separari posse valorem constantem pecuniae a valore usus, quoties spectatur ut instrumentum quo commercium exercetur; atque ideo lucrum aliquod iure exinde decerpi, sicut iure decerpitur lucrum ex instrumentis quibuslibet commodandis.

Repono, fieri quidem id posse, servato tamen dominio pecuniae pro mutuante; sicut dominium instrumentorum, quorum usum quis alteri locat, apud ipsum locantem remanet; cui proinde pereunt, si forte pereant. Id vero si fiat, contractus mutui in contractum societatis migrabit; in quo alter pecuniam, alter operam confert; lucrum autem inter utrumque dividitur. At in mutuo proprie dicto dominium pecuniae reapse in mutuatarium transferetur; quod quidem clarissime elucet ex eo, quod si quavis ratione pecunia illa pereat, mutuatario perit. Quare distinctio subtilis adversarii locum hic nullum habet,

Urgebis, in mutuo pecuniam praesentem cum pecunia deinceps ex promissione reddenda commutari; hinc vero enasci honestatem usurae. Nam pluris est pecunia effectiva et praesens, quam pecunia promissa et futura.

Verum ne id quidem adversario suffragatur. Nam si quando pecunia promissa minoris aestimatur, quam pecunia praesens; id intervenit non ratione ipsius pecuniae, sed ratione adiunctorum quae forte circumstant. Nam si is, qui pecuniam dat mutuam, eam commercio subtrahit, profecto illam supplere nequit pecunia promissa; ac proinde damnum aliquod revera subit. Itemque si mutuatarius suspectae fidei est, pecunia actualis tanto praestabit promissae, quando res certa rem dubiam antecellit. Cum alterutrum contingit, tunc profecto licebit aliquid pacisci supra sortem, seu ultra pecuniam, quae mutua datur. Sed tunc non de usura contrahitur, sed de periculo aut damno quod alterutra pars subit, quod certe pretio aestimabile censetur. At vero, his remotis circumstantiis, pecunia promissa ab homine, qui datae fidei deesse nequit, tanti valet quanti pecunia quae otiose scriniis asservatur. Idque adeo verum est, ut saepe pecuniam apud alios deponere soleamus, accepta syngrapha, quae aliud profecto non est nisi pecunia promissa; atque hoc dum facimus, nemo credit se minus accipere quam deposuit.

Denique si quis obiiciat pecuniam censeri fructiferam, ac proinde pluris aestimandam esse quam sit valor actualis, quem praesefert; respondebis eam esse fructiferam non per se, sed ob industriam possidentis. Quare si ad hanc industriam ordinem nullum

ante exhibebat, eo quod commercio destinata non erat; non alium valorem praeter obsignatum offert. Quod si deinceps mutuatario lucrum importat, iniustum est ut pars eius mutuanti cedat; tum quia res domino utilis esse debet (per mutuum autem proprietas pecuniae, ut dixi, in mutuatarium transfertur), tum etiam quia ex huius industria lucrum enascitur; iniustum autem est alterius industriae sibi fructum usurpare.

120. Verum, ut haec vera sint, tamen potest societas, ad commercium promovendum, sancire ut qui pecuniam mutuam accipit, aliquid danti retribuat, quod *lucrum legale* dici potest. Nam in praesenti commercii amplitudine et vastitate mutuatio pecuniae non modo utilissima, verum etiam omnino necessaria evasit. At valde difficulter invenirentur qui eam mutuam darent, si nulla utilitate allicerentur; ex quo commercia et rerum permutationes magnum detrimentum caperent. Societas igitur, ut bono communi prospiciat, sicut vectigalia, tributa et alia onera pro publica utilitate imponere individuis potest; ita etiam ius habet praescribendi ut qui mutuae pecuniae beneficio frui avet, determinatum lucrum mutuanti rependat. Tunc illud accipere licebit a mutuatario; siquidem non accipitur ut usura, sed ut praemium a lege cautum. Vide hac de re Taparellium, apud quem hanc materiam diligentissime pertractatam invenies [1].

[1] *Saggio teoretico di dritto naturale* ecc. Diss. IV, c. IV, art. 4.



ELEMENTA IURIS NATURAE

LIBER II.

IUS SOCIALE

INTRODUCTIO

Ex angusto individuorum circulo, ad amplum societatis ambitum gradiamur. Hic longe magnificentior atque nobilior ad contemplandum conspectus obiicitur. Inprimis enim hoc loco non modo nova iura et officia propter novas relationes, quas homo suscipit, manifestantur; sed illa etiam, quae ex eius natura immediate dimanant, vastiore theatro se in scenam producunt, et diversam vim exerunt, propter novas modificationes quibus in alio hoc statu efficiuntur. Deinde altior iurium humanorum cognitio exhibetur. Nam quid intelligens hominis natura ferat plene cumulateque perspici minime potest; nisi ea non iam prout in singulis individuis separatim inest, sed prout in eorumdem collectione se explicat, consideretur. In hoc enim duntaxat rationalis naturae vis, pulchritudo, perfectio, tota quanta est, relucet et cernitur; quae nonnisi admodum definita ac magis minusve arctis limitibus circumscripta in quovis seorsum apparet individuo. Quod si ita non esset, incassum et sine scopo humana natura in tanta individuorum et generationum multitudine se toties quasi iteraret, et quibusdam veluti notis multifariam distingueret. Quae cum ita sint,

nemo est qui non videat quanti momenti sit argumentum, quod praesenti hoc libro et posteriore, qui postremus erit, ad tractandum assumimus. In quibus tamen, ut natura rei, de qua agimus, postulat, non aliud investigabimus, nisi principia illa universalia atque immutabilia, quae operationem hominis in societate constituti temperare debent, ac proinde iura et officia suppeditant, quae sociali adveniente statu ex eiusdem natura resultant.

Atque ut claritas et ordo opportunus minime desideretur, quem maximopere curandum esse arbitramur; aliqua hic veluti in vestibulo innuenda sunt, quae notionem societatis generatim attinent. Age itaque nomine societatis generatim inspectae nihil aliud intelligitur, nisi *iunctio plurium in communem aliquem finem suis actibus conspirantium*. Hinc apparet eam nonnisi entibus ratione praeditis competere posse. Haec enim dumtaxat finem, prout praesertim communis est, apprehendere atque ad illum obtinendum una cum aliis, quibuscum sociantur, actiones suas collineare possunt. Ad id enim aperte requiritur tum vis intelligentiae, qua bonum aliquod generale, quod plures perficere et augere valeat, concipiatur; tum libera voluntas, quae illius assequendi cupiditate permota, facultates ceteras harmonice cum aliis qui simul cooperentur, impellat. Quae quidem in entibus ratione destitutis locum habere nequeunt. Haec enim entia, etiam cum simul exstant atque ideo iunctione aliqua materiali forte afficiuntur; bonum commune, cuius socii etiam participes efficiantur, nequaquam percipiunt. Quamobrem se ad illud consensione mutua procurandum actionibus suis movere non possunt; sed ad similiter agendum aut impulsu aliquo mechanico aut sensili instinctu determinantur. Immo homines etiam, etsi simul alicubi exstent et singuli idem bonum forte procurent; tamen societatem nequaquam efformant, nisi bonum illud quatenus commune est intendant, et circa illud, prout in omnes redundare debet, conspiratione mutua operentur. Quare ipsa multitudo entium ratione praeditorum per se nonnisi partem materialem societatis suppeditat; sed pars formalis non aliunde habetur, nisi ex consensione voluntatum in eumdem finem conspirantium, ex quo harmonia quaedam mediorum exsurgat [1], Atque huius consensus et harmoniae procuratio munus est auctoritatis; quae proinde semper in societate requiritur et ad essentialem eius conceptum pertinet.

[1] Apposite hic Tullius: « Respublica est res populi; populus autem non omnis « coetus multitudinis, sed est coetus iuris consensu et utilitatis communione so- « ciatus » *De Rep.* lib. III.

Hinc etiam apparet cuiusque societatis fundamentum proprie in mutua benevolentia constituendum esse. Quod quidem ex universali illo principio iuris: *ordinem serva* evidenter fluit. Nam societas, quaecumque tandem ea sit, hoc maxime perficit: ut sanctione certa confirmet et determinet clarius, et in quibusdam etiam modificet augeatque relationes, quibus natura sua homo homini devincitur. At hae relationes, ad generalem formulam redactae, huc revocari vidimus, quod quisque alios diligere teneatur et idem bonum, quod sibi appetit, pro iis velit. Ergo nisi societate constituenda ordinem naturae invertere aut labefactare cupimus; hoc iunctionis humanae fundamentum sartum tectumque servetur oportet. Quapropter socii non tamquam media, sed tamquam fines se invicem spectare debent; siquidem omnes reapse viritim, prout membra sunt et partes eiusdem totius, ad idem bonum participandum concurrunt, idque, prout commune est, intendunt ac veluti suis actibus elaborant. Ex quo discrimen elucet, quod inter societatem et proprietatem intercedit. Nam homo vi proprietatis res sibi devincit propter suam dumtaxat utilitatem, easque proinde ut media tantum considerat; at contra vi societatis ceteros sibi seque aliis copulat non sui tantum gratia atque emolumento, sed gratia emolumenti communis, quod socii etiam omnes pro virili sua parte adipiscantur. Secus si quis ceteros homines propter sui tantum utilitatem sibi adiungeret; *finem* in *medium*, et *personam* in *rem* converteret; atque ideo naturae ordini reluctaretur, qui, ut alias diximus, hominem quemque ut personam et finem in rerum universitate semper spectandum esse iubet.

Ex quo etiam sequitur societatem, qualiscumque sit, ab ordine morali nunquam cogitationem abstrahere. Etenim societas in hoc fundatur, ut bonum aliis velimus; bonum autem, quod aliis maxime velle debemur, est bonum honestum; cui, si quid repugnat, id bonum esse homini nequaquam potest.

Ex notione societatis, quam paulo ante innuimus, claret etiam cur societas, quoties ut subiectum iuribus et officiis instructum spectatur, tamquam unum aliquid consideretur, ac proinde *persona una moralis* et *iuridica* appellari soleat [1]. Nam, cum societas inde habeatur, quod plures in eundem finem ac media illuc ducentia conspirent; profecto individua, quae illam constituunt, idem intelligere, idemque velle atque ad idem contendere oportet. Quare sic se gerant necesse est, quasi eundem intellectum eam-

[1] Hac appellatione distinguitur a persona *physica*, quae non collectione individuorum, sed individuo separatim accepto constituitur.

demque voluntatem habeant. Idem igitur subiectum iurium atque officiorum, ad considerationem moralem quod attinet, revera constituunt.

Atque hinc colligi potest iuris socialis a iure individuali diversitas. Etsi enim idem iustitiae conceptus eademque lex naturae singulis hominibus separatim et eorum se sociantium coetui applicetur; nihilominus subiectum diversum est, prout persona *physica* a *morali* discriminatur. Unde, quamquam saepe eadem omnino iura et officia emergant pro societate ac pro singulis individuis (quoties nempe in sola rationali natura fundantur); tamen cum ad naturam collectionis plurium personarum seu ad ipsam societatem, praecise prout societas est, advertitur cogitatio; diversa iura et officia ex illa proficiscuntur, quae in persona physica seorsum inspecta minime considerari possunt. Sic, ut exemplum aliquod afferam, hoc ipso quod persona physica pluribus non conflatur, iuridicis relationibus cum singulis partibus, quibus constat, non afficitur; nulla enim earum *subiectum iuris* est. At persona moralis, cum pluribus personis coalescat, mutuas relationes morales inter totum et partes revera suppeditat; atque ideo *iura* et *officia* exhibet inter eos, qui universam societatem repraesentant eiusque administrationi advigilant, atque eos qui privato funguntur munere et ceu membra socialia simpliciter considerantur.

Societas generatim dividitur in *simplicem* et *compositam*, prout nullis aut aliis minoribus societatibus coalescit. Sed praecipua partitio illa esse videtur, qua societas in *completam* et *incompletam* distribui potest, quae tota quanta est a fine desumitur. Nam bonum, propter quod mutuo iuvamine adipiscendum homo cum aliis sociatur, potest esse vel determinatum in aliquo peculiari genere; vel involvere potest in suo conceptu quamdam universalitatem, ita ut totam veluti personam humanam omnemque eius activitatem attingat. Si primum accidit, societas incompleta vel partialis emergit, quae non quidquid ad hominem pertinet, sed peculiarem finem sibi proponit; nec totam vitam hominis, omnesque eius vires ad se convertit, sed gradum aliquem dumtaxat activitatis determinatasque actiones respicit. Eiusmodi sunt ex. gr. societas litteraria, aut scientifica, aut ad industriam spectans, aliaeque consimiles. Sin autem alterum eveniat, societas completa erit; quae non ad peculiare bonum sociis procurandum restringitur, sed aut quidquid ipsos perficere possit mediis quibusdam sibi propriis adipisci connititur, aut saltem in universam ipsorum activitatem influxum aliquem sibi vindicat.

Huius generis tres societates existunt: *domestica*, *civilis*, et *religiosa*, quae in determinato gyro singularum proprio ad integram hominis personalitatem spectant. Quod autem haec solae tres species perfectae societatis iure numerentur, facile patet. Nam homo, integre acceptus, in triplici relatione considerandus obiicitur. Primum, prout ad se in ratione individui complendum atque perennitate quadam donandum societatem aliquam init; et id habetur vi *familiae*. Deinde, quatenus bonum huius vitae proprium conquirit et relationes cum ceteris hominibus stabiliter ordinat, atque ad hoc suppetit *civilis societas*. Postremo, in quantum directe felicitati alterius vitae et relationibus studet, quibus cum Ente supremo adstringitur, cui muneri sepondet *societas religiosa*. De his igitur tribus societatis speciebus hoc libro disseremus, ut sufficiens iurissocialis notitia ab adolescentibus comparetur. Et quamvis potissimum in societate civili enucleanda insistemus; nihilominus de aliis etiam quantum necesse erit delibabimus; tum quia notionem societatis perfectae ingrediuntur, tum etiam quia cum societate civili arctissimo vinculo copulantur. Familia enim elementa et germen civitatis suppeditat; Societas vero religiosa media exhibet, sine quibus civilis cultura et pax consistere nequaquam possunt ac finem civitatis complet et altius attollit. Haec autem omnia, iuxta ordinem, quem sequimur, separatis capitibus gradatim explicabimus.

CAPUT PRIMUM

DE SOCIETATE DOMESTICA.

Societas domestica, quasi totum ex partibus, ex tribus simplícioribus societatibus coalescit: nimirum *coniugali*, quae in iunctione viri et uxoris posita est ac primum familiae praebet fundamentum; *paterna*, quae viget parentes inter et liberos, qui ex coniugio suscipiuntur, *herili*, quae exsurgit ex domino et servis, qui ad praestanda opera, quae parentes et liberi per se praestare nequeunt, adsciscuntur. Harum trium collectio *familiam* constituit plenam et perfectam. Ut igitur hanc enucleemus, de singulis partibus, unde conflatur, separatis articulis loquendum erit, ea deligendo quae proprie ad ius naturae pertinent et magis intersunt.

Articulus I.

De natura matrimonii.

121. Matrimonium a iure romano definitur: *coniunctio viri et uxoris individuam vitae consuetudinem retinens*. Totum enim quantum est societate constituitur ex individuis diversi sexus coalescente, quae constanti quadam iunctione integrum et completum principium efformant, ex quo generis humani propagatio dimanet. Sapiens enim rerum auctor et ordinator Deus, hominem ita condidit, ut sexu discriminato eamdem naturam in duo veluti subiecta distingueret et iuxta leges a se latas ad unitatem aliquam constituendam dirigeret. Quare etiam utriusque ingenium et dotes ita temperavit, ut utrinque iuvamen et quasi complementum unius ope alterius exsurgeret. Hinc non modo susceptio sobolis, vi cuius homo perpetuitatem quamdam sibi impartitur, non aliunde quam ex coniugio haberi potest; verum etiam omnes morales aptitudines quibus vir aut mulier ornatur ita mutuo respondent, ut inter se harmonice concilientur, et aliae ad alias temperandas vel perficiendas mirifice conferant. Non immerito igitur aliquis dixerit, hac societate fusionem veluti quamdam duarum personalitatum haberi, ex qua integra quaedam et perfecta personalitas emergit, quae humano generi rite propagando idonea sit, et mutuis partium indigentiis apte subveniat. Quapropter etsi essentia coniugii in hoc ponitur, quod unum et indivisibile principium constituatur propagativum humani generis; tamen finis adaequatus est tum sobolis susceptio, tum mutuum auxilium coniugum.

122. Cum tam arcta sit societatis huius colligatio et humanam vitam tam late complectens, stabili admodum fundamento et spatioso niti debet. Hoc fundamentum est amor sincerus et plenus, a quo tamquam ex radice pullulant officia omnia, quibus utraque pars erga alteram adstringitur. Et sane si coniugalis societas exinde constituitur, quod e duabus personis una veluti perficiatur; quomodo id obtineri poterit nisi una alteram perinde spectet, quasi suam veluti partem, vel melius quasi partem quae simul cum ipsa concurrat ad unum aliquod efformandum? At vero id sine arctissima dilectione mutua intelligi nequit. Hac enim dumtaxat entia moralia invicem attrahuntur, et vinculo inter se vicissim copulantur. Porro dilectio eiusmodi a ratione potissimum ingenerari debet. Quare non tam externa corporis venustate, quam moralibus potius personae dotibus et animi veluti lineamentis ex-

citanda est. Quod quidem non modo requiritur ut homine dignus amor ille efficiatur; sed etiam ut stabilis et constans esse possit. Sensus enim mutabilis est; atque ea, quae corpus attinent, brevi deficiunt. Quare sensiles qualitates, sine animi venustate et decore, valde deciduum et defecturum amoris principium suppeditant.

123. Ex iis, quae dicta sunt, luculenter apparet nuptias honestas esse ac rationi consentaneas, quippe quae ordinationi divinae respondeant et inclinationi naturae non modo sensili sed etiam rationali. Ac sane, si Deus sexus differentiam instituit et ita temperavit, ut conformatione sive physiologica sive morali, una pars ope alterius compleretur, et in debito veluti sisteret aequilibrio; hoc ipso utriusque legitimam iunctionem se probasse monstravit. Nam ex rerum relationibus naturaeque ordine finis supremi artificis, omnia sapienter gubernantis, eruitur. Praeterea propagatio humani generis et permansio speciei humanae nonnisi per coniugium haberi potest; eoque dempto, genus humanum una tantum generatione absolveretur. Ergo cum Deus propagari homines et permanere velit (siquidem homo est apex creationis et finis universi visibilis), coniugium intendisse dicendus est. Quare ad ipsum ineundum propensionem homini indidit, dirigendam tamen a ratione, quae dominatrix in homine facultas est; et cuius sublato dictamine, homo infra brutorum conditionem abiicitur.

At quamvis connubium honestum sit, et, ut ait Apostolus, *in omnibus honorabile* [1]; eo tamen longe est praestantior caelibatus. Qua in re duplex caelibatus distingui debet: alter qui vitium, alter qui virtutem suadam et comitem habet. Caelibatus vitiosus ille est, qui idcirco colitur ut nuptiarum onera fugiantur et liberius cupiditati sensili fraena laxentur. Hoc nihil deterius aut detestabilius concipi potest. Vires enim animi et corporis maxime enervat, naturae ordinem pessumdat, ad omnem licentiam et vitiorum coenum pertrahit, familiarum pacem dissolvit, ipsique propagationi hominum reluctatur. Quare non modo execrandus est, sed etiam omni conatu ab hominum societate extirpandus.

Contra, caelibatus, qui virtutis amore servatur, non modo licitus est et honestus, sed etiam summopere commendandus. Licitus profecto est; siquidem, ut diximus, nulla obligatio nubendi quemquam adstringit, praesertim genere humano satis propagato. Et licet coniugium una cum oneribus commoda etiam complura afferat, his tamen valedicere homo potest; in hoc enim nulli iniuriam infert, sed unice iure utitur suo ac libertate circa privatae suae vitae di-

1 *Honorabile connubium in omnibus.* Ad Hebr. XIII, 4.

spositionem, qua certe a nemine spoliari potest. Quod si ad causam, quae ad eiusmodi caelibatum impellit, animus advertitur, multo luculentior veritas, quam tuemur, evadet. Haec enim causa in virtute posita est, cui ut unice addicatur homo, a nuptiis abstinet. Quis vero adeo effrons et impudentis audaciae erit, qui homini facultatem subtrahere velit, quantam maxime possit, perfectionem conquirendi et in sola virtute excolenda augendaque operam collocandi? Nec vero qualemcumque perfectionem status hic complectitur; sed talem, ut excellentior nulla excogitetur. Ea enim homo, etsi corpore coalescat, perinde se gerit, quasi corpore solutus sit unoque constet spiritu; siquidem sensuum perturbationes iugiter subiiciendo, plane perficit ut pars sensilis a rationali quodammodo absorbeatur. Quare is, qui hoc modo est caelebs, iure meritoque tamquam persona humanam conditionem excedens suspicitur, et longe excelsiore, quam communiter haberi solet, animo praeditus existimatur. Tanto enim robore se obfirmatum ostendit, ut sibi plene sufficiat, quin muliebri auxilio levetur; tanta autem mentis affectuumque altitudine supra vulgarem consuetudinem evehitur, ut sapientiae summique boni dilectioni, connubio quasi caelesti, adhaerescat ac familiae cura liberatus se totum ad exornandum animum virtutemque in aliis promovendam applicet.

Quod cum ita sit, nemini mirum esse debet, si eiusmodi caelibatum summa veneratione semper sapientes omnes mirati sint maximeque laudarint, tamquam aliquid quod homines in angelos vere transmutet. Quod si aliqui inveniuntur, qui tam sublimem vitae statum oppugnant; hi ex eorum grege sunt, qui praeter sensum nihil sapiunt, nec nisi animi procacitate pollent. Cum enim eiusmodi homunciones tam excelso animo, ut statum hunc sequantur, se minime ornatos consciant, et abiecta quadam invidentia se ab aliis virtute superari aegre admodum ferant; tantam humanae naturae dignitatem de gradu deiicere, et vituperare, et, si superis placet, de medio pellere nituntur.

124. Quod autem inflatis buccis inclamant: eiusmodi caelibes humanae societati inutiles esse; eorum non minus inverecundiam quam stultitiam manifestat. Nam societas non est aggregatio quaedam plantarum aut pecudum, in qua quo maior est numerus, eo maior habetur utilitas. Sed est congregatio hominum ratione pollentium, in quibus animi perfectio potissimum quaerenda est. Iam vero caelibes, de quibus loquimur, idcirco a nuptiis abstinent, ut de perficiendo animo unice cogitent et adlaborent. Ergo maximopere curant id, quod potissimum ad bonum hominis et societatis

pertinet. Idque verum est, etiamsi vitam omnino privatam degant, atque ad se in contemplatione veri et amore boni unice exercendos invigilent. Nam qui se perficit, humanam naturam et societatem indirecte perficit, cuius certe est pars.

At aliorum etiam utilitatem, ad mores quod spectat, eorum virtus revera procurat. Hi enim homines exemplo saltem magnopere conferunt ad ceteros homines supra sensum evehendos; cum quia praestantioris boni amorem in animis excitant, cum quia dominatum mentis in corpus iugiter persuadent. Quod si praeter exemplum, curam etiam iuvandi alios et educandi adiungunt, mirum in modum augescit utilitas, quae ex iis in societatem redundat. Nemo enim est aptior ad alios disciplina imbuendos, quam is qui, nuptiarum onere solutus, familiae regendae negotiis non distinetur. Quis autem magis idoneus ad sapientiam aliis communicandam excolendosque mores reperiri potest, quam is qui sapientiae unice studet ac temperandae cupiditati virtutique excellentissimo quodam gradu acquirendae se penitus mancipavit? Id adeo natura ipsa duce et magistra clarescit, ut barbari Americae nondum ad civilem cultum adducti ministros protestantes, qui se loco sacerdotum catholicorum ad illos erudiendos obtrudunt, interrogare soleant num uxores habeant necne; ac responso affirmante suscepto, ab iis se edoceri detrectent.

125. Aliae quaestiones agitari possent, quas inter haec eminet: num natura et finis matrimonii exigat, ut sit unius cum una, seu an polyandriam et polygyniam excludat.

Cui ut breviter satisfaciam, dico primum coniunctionem unius mulieris cum pluribus viris iuri naturae repugnare. Adversatur enim fini praecipuo nuptiarum, nempe procreationi et educationi prolis. Haec enim incerta redderetur, quia sciri tunc non posset a quo parente sit genita; ut cetera praetermittam, quae huius rei turpitudinem patefaciunt.

Quoad polygyam vero, seu unionem unius viri cum pluribus uxoribus, ea susceptioni certae prolis non quidem opponitur, at naturae matrimonii parum consonat. Exinde enim contractus aequalitas et completa fusio duarum personalitatum in unam non haberetur. Longe enim inferior tunc esset conditio mulieris, quam viri; et mutuus amor defervesceret. Tum etiam pax et tranquillitas iugiter turbaretur. Ut enim recte inquit Heineccius: « Plures unius viri uxo-» res invidia, zelotypia, aemulatio, et mille aliae causae quotidie » collidunt. Iam enim mulier mulieri venustiori, iuvenculae, foe-« cundiori, magisque amabili; iam plures earum marito unam aut « alteram sibi praeferenti; iam eadem alterius liberis erectioris in-

« genii vel patri paulo carioribus succenset [1]. » Quare etsi in veteri testamento ad fidelem populum multiplicandum pluralitatem uxorum, utpote iuri naturae non penitus repugnantem, Deus indulserit; tamen utpote rationi non satis conformem, in novo plane prohibuit: potissimum quia per legem Evangelicam matrimonium ad primitivam et completam sui perfectionem restituit et ad unionem Christi cum Ecclesia, quae una est, significandam evexit.

Denique advertimus, matrimonium vi suae naturae exquirere ut libere ineatur et mutuo coniugum consensu. Totum enim, quantum est, in amore fundatur utriusque partis, qui certe cum violentia ad iunctionem cogente et dissensu unius saltem coniugis conciliari nequit. Cui accedit quod circa rem versatur, quae ad ius individuale innatum maxime pertinet; ac proinde nonnisi personalis libertatis exercitio contrahi potest. Atque haec de primae huius societatis natura, quae totius familiae fundamentum est, satis quidem dicta sint.

Articulus II.

De mutui coniugum officiis.

126. Matrimonium in primis sic ineundum est, ut personae habiles sint ad finem illius consequendum. Unde aetas idonea requiritur, quae firmitatem et evolutionem aptam includat non modo corporis, sed etiam mentis. Non enim ad prolem dumtaxat procreandam, sed etiam rite educandam; tum ad mutuum sibi levamen afferendum, et domum, quam inchoant, sapienter administrandam advertere animum coniuges debent.

Opus est etiam ut aliqua nimis arcta naturalis coniunctio eos, qui matrimonio inter se uniri cupiunt, ante non liget; ex qua relatione et officia dimanent, relationibus et officiis coniugum non satis consentanea. Secus enim ordo naturae perturbaretur; a quo discedere nulli unquam licet. Hinc iure naturae omnino vetantur nuptiae inter parentes et liberos; officia enim reverentiae et subiectionis, quae liberos afficiunt erga parentes, relationibus aequalitatis contradicunt, quae inter coniuges vigere debent. Quoad ceteros vero gradus consanguinitatis aut affinitatis, etsi initio generis humani, necessitas propagandi speciem nuptias inter eos ordini non repugnantes effecerit; tamen, hac deinceps summota necessitate, contrarium omnino dicendum est. Qua in re prolixa

[1] *De iure naturae et gentium* l. 2, c. 2.

nimis nec semper facilis esset disceptatio, si de omnibus singillatim disserere vellemus, quod nos a brevitate, quam sequimur, longe abduceret. Quocirca generatim quasi per transennam innuimus, eiusmodi gradus, si valde proximi sint et relationes gignant relationibus mutuis coniugum contradicentes omnino, iure naturae illicitas reddere nuptias; sin autem relationibus iis non prorsus opponantur, non satis conforme rationi matrimonium efficere et in particulari definiendos esse ab illa auctoritate, cui per se matrimonium subiici demonstrabimus.

127. Necessarium quoque est ut qui matrimonio copulantur, nimia aetatis differentia non discrepent inter se. Vix enim credibile est mutuum amorem, qui fundamentum connubii est, haberi posse, aut deinceps duraturum esse inter vetulam et adolescentem, vel viceversa. Demum, attendi etiam debet, an tantum rei familiaris suppetat, ut onera matrimonii sustineri valeant. Secus brevi intoleranda paupertas, infelicissimum efficiet illum statum, qui ad levamen potius conquirendum felicioremque vitam efficiendam assumitur. Haec tamen non absolute a ratione iubentur, sed tantum inculcantur. Si quis autem contra facere velit, suo iure uti potest, et individuali libertati iniusta vis inferretur, si societas impedimentum apponeret.

128. Quae dixi, matrimonium ineundum spectant; eo autem inito sic coniuges se respicere debent, ut alterum ad alterum omnino pertinere intelligant. Hinc violatio fidei coniugalis ex ipsa essentia matrimonii iuri naturae gravissime repugnat. Immo fides eiusmodi omnino requirit, ut non modo factis minime laedatur, sed etiam affectu; nec coniux amorem coniugi debitum cum aliena persona communicet. Totum enim se illi tradidit; proinde quoad animum etiam, qui potior in homine est pars. Deinde simul habitare tenentur; id enim ius possessionis quod alter in alterum habet, et natura societatis fert, qua invicem adstringuntur

Quoad regimen vero familiae et negotia definienda, generatim suprema potestas in viro residet; cuius proprium est auctoritate sua uxorem regere. Qua in re longe a veritate discedunt recentiores illi, qui non qualemcumque sed omnino perfectam aequalitatem inter virum et uxorem adstruunt. Quos inter Ahrens, Krausii doctrinam sequutus, licet functiones in familia obeundas pro viro et uxore diversas statuat; utriusque tamen conditionem omnino aequalem esse dicit, ita ut nulla proprie in altero sit maritalis potestas. Aperte enim ait, admitti non posse mulierem moraliter et iuridice viro inferiorem esse, ac potesteti subiectam, quam

matrimonialem appellant [1]. Et inferius addit: Natura matrimonii potestatem maritalem minime patitur, sed familia duobus capitibus instructa est, altero quod eam foris repraesentet, altero quod eius interiorem vitam dirigat.

At ut omittam incommoda et perturbationes, quae ex hac aequalitate et duplicitate monstruosam capitum in familia sequerentur; certe tum physiologia tum psychologia tum etiam communis hominum sensus et ipsae sacrae litterae ad oppositum iudicandum nos adducunt. Enimvero negari nequit structuram mulieris imbecilliorem esse viro, qui fortitudine corporis, agilitate virium, firmitate membrorum longe praestat. Vires autem animi, ut prudentia consilii, et voluntatis constantia, multo excellentius in virili sexu explicantur, licet quoad essentiam aeque in muliebri insint. Hinc natura ipsa duce ac magistra apud omnes gentes vir in familia praest mulieri, nec contra hunc morem aliquid unquam novatorum voces valere potuerunt. Sacrae autem litterae id perpetuo confirmant. Ait enim Apostolus: *Mulieres viris suis subditae sint... Quoniam vir caput est mulieres, sicut Christus caput est Ecclesiae* [2]. Et S. Petrus: *mulieres subditae sint viris suis* [3]. Cavendum tamen est ne imperium eiusmodi in despotismum et tyrannidem degeneret, cum revera non sit nisi directivum, atque tale ut potius honestate et ratione impellat, quam vi ad obediendum adducat. Immo quantum decens erit, curare debet vir, ut, quae ad familiae administrationem pertinet, potius ex communi consensu peragantur, quam odioso quodam imperio. Etsi enim uxori praeest, praeest tamen ut sociae non ut famulae. Ubi autem perperam dissentire illam conspicit, auctorictate sua libere utatur, ea imperando quae ad familiae commodum et tranquillitatem conducere iudicabit. Omnium enim ineptissimus ac maxime bardus maritus ille censendus esset, qui uxori totum familiae regimen traderet, ac, mutata conditione, eius arbitratu omnia gurbernari sineret.

Quod vero ad negotiorum partitionem attinet, recte dici potest ad virum, qui maiori amplitudine intelligentiae donatur ac facilius ordinem concipit et externas familiae relationes, pertinere ut domum suprema quadam auctoritate dirigat, eamque extrinsecus repraesentet. Quae vero internam familiae curam respiciunt, ea melius a muliere exercentur; siquidem mulier aptior est ad eiusmodi minutiores relationes concipiendas, et ad interius se colli-

1 *Cours de droit naturel.*

2 *Ad Ephesios* c. V, v. 22.

3 Epist. I, c. III, v. 1.

gendam propensior. Sic mirifice una pars supplebit quod alteri deest, et auxilium ac levamen alterius fiet.

Denique partes viri erga uxorem erunt, illam dirigere, nutrire, defendere, instruere, atque eo magis honore prosequi, quo vi sexus infirmior illa est. Vicissim partes uxoris erunt, sponsum pariter amare ac revereri, eiusque placita veluti leges a Deo sibi impositas accipere; rei familiari et tutelae filiorum diligentem operam impendere, domesticis penetralibus custodiri velle, externis negotiis defatigatum virum suis curis reficere ac levare. Uterque autem tam arcto iunctionis vinculo se mutuo teneri intelligant, ut unus animus in duobus sit corporibus, ac proinde idem sentiant et velint, resque alterius ad alterum pertinere arbitrentur, utpote qui eiusdem fortunae sunt socii. Quod facile erit, si amorem illud, unde primitus ad matrimonium ineundum moti sunt, iugiter servare ac fovere studeant.

Articulus III,

De indissolubilitate matrimonii.

129 Qui protestantismo adhaerent philosophi, quamvis et ipsi divortiorum licentiam reprehendant, tamen generatim matrimonium dissolvi posse aiunt, propter intolerandos alterutrius coniugis mores aut gravi alia causa, qualis esset adulterium, malitiosa desertio, aut quidquid aliud fini coniugii adversatur. Ahrens vero, quem saepe meminimus, fatetur quidem coniuges hac voluntate initio coniungi, ut perpetuo in societate, quam contraxerunt, maneant (quippe oppositum conciliari non posset cum dilectione, quae matrimonii fundamentum est); at facta deinceps intervenire posse asserit, quae coniugii dissolutionem provocent [1]. Quo casu coniuges liberos manere dicit tum moraliter tum iuridice ad novas cum alia persona nuptias contrahendas.

At haec valde inconsiderate dicta sunt et impietatem continent. In primis enim, cum non de re abstracta sed de matrimonio, quale nunc viget, sermocinandum sit, in eoque determinando divina potestas se ingesserit; non ita ex iure tantum naturae definienda quaestio est, ut de positivo hac in re Dei praecepto omnino taceatur. Deinde distinguendum est divortium imperfectum, seu separatio coniugum quoad cohabitationem dumtaxat, manente vinculo, a divortio perfecto, quod vinculum etiam abrumpat ac potesta-

[1] Opere alias citato pag. 170 et seq.

tem ad altera vota transeundi coniugibus faciat. His praeiactis, ad quaestionem enucleandam accedimus.

130. Principio itaque certum est matrimonium per se spectatum, quod ipse concedit Ahrens, voluntatem perpetuae unionis in sponsis subaudire, nec vi suae naturae unquam abrumpi. Id enim exquirit amor, quo ad hanc societatem ineundam homines impelluntur, et ipsa eius indoles manifestat, cum ad unam veluti personalitatem ex duabus conflandam tendat. Nihilominus contingere poterunt circumstantiae, quae imperfectum divortium suadeant, atque a cohabitatione coniuges separari iubeant vel permittant. Si enim (quod ne accidat omni cura cavendum est) mutuus amor non modo defervescat, sed in odium convertatur, ita ut tranquillitas vitae et pacifica domus gubernatio haberi amplius nequeat, vel aliud simile contingat scopo coniungii omnino repugnans; certe non modo licita sed laudabilis erit, immo quandoque etiam necessaria, coniugum separatio. Pariter si coniugum alteruter fidem matrimonii violet aut perversa fuga socium deserat, vel graviter divexet; ius alteri erit a nocente discedere ad se iniusta oppressione liberandum aut alterius scelus tali separatione puniendum. Id tamen quoad cohabitationem tantum intelligendum est; hoc enim sufficit ad malum illud avertendum, nec aliud revera probant rationes, quae a defensoribus divortii afferuntur.

131. At quoad divortium perfectum, in quo non solum cohabitatio removeatur, sed vinculum ipsum coniugii pereat; negari non potest id a perfectione huius societatis penitus excludi. Concipi enim nequit vera unitas moralis duarum personalitatum in unam integram et completam, nisi earum iunctio perennitate et constantia minime defectura donetur. Et sane sola cogitatio vel suspicio hypotesis obventurae, qua coniugale vinculum rescindatur, valde debilitat in coniugibus amorem illum, quo arctissime teneri debent: nec facile sint ut ipsi se considerent tamquam una vita viventes, eiusdemque sortis omnino participes. Quo enim animo pars una alteram adscire posset ad intimam affectuum rerumque omnium, quas possidet, communicationem, nisi illam tamquam perpetuo ad se pertinentem cogitaret? Communicatio etiam mutua bonorum, in hac societate tantopere requisita, labefactatur; quia non amplius res unius tanquam ad alterum aeque pertinentes spectaretur, sed uterque coniux privatae utilitatis studio iugiter tentaretur. Timenda enim semper esset divisio et omnimoda separatio. Tandem aequalitas contractus valde laeditur; quippe cum in hypothesi solubilium nuptiarum longe inferior sit conditio mulieris, quae primo iuventutis flore et praerogativa virgini-

tatis orbata vix aut ne vix quidem inveniret cui iterum nubat. Ut omittam pericula,quibus ipsa certae sobolis procreatio et educatio obiicitur. Profecto educatio ius quoddam est indivisibile, quod ad utrumque parentem simul spectat; et cuius exercitium pene tertiam partem vitae filiorum occupat. Quomodo igitur perfici iuxta ordinem naturae poterit, nisi stabilis et perpetua societas coniugalis habeatur ?

132. Nihilominus negari nequit, solo iure naturae considerato, nonnullos contingere eventus, in quibus absoluta indissolubilitas non satis evidenter appareat. Qua in re apposite Bellarminus « Si « consideremus, inquit, matrimonium ut officium naturae ad pro« pagandam sobolem, aegre potest reddi ratio cur ob sterilitatem « coniugis non liceat eam dimittere aut aliam ducere [1]. » Idem dicatur si coniux perpetuo morbo laboret aut socium malitiose deserat. Etsi enim ad cetera incommoda generatim cavenda atque ad vitandas fraudes, quae irrepere possent, et sollicitiores in proprio officio continendos coniuges, longe opportunius videatur si etiam pro hisce aut consimilibus circumstantiis coniugale vinculum non abscindatur; tamen hoc non absolutam necessitatem eius perpetuitatis sed maiorem naturae congruentiam ostendit, ex qua legitima auctoritas ad eam praecipiendam sapienter moveatur. Quare decretorium argumentum, cur nuptiae in lege Evangelica omnino indissolubiles sint, ex divina praeceptione depromitur, quae tantam firmitatem huic vinculo impertiit, ipsumque nativae suae perfectioni restituit. Matrimonium enim in Ecclesia evectum est ad dignitatem Sacramenti indissolubilem Christi cum Ecclesia unionem significantis. Unde, ut inquit Apostolus, nonnisi morte alterutrius coniugis abrumpitur ita, ut iterum nubendi sit facultas [2]. Immo, ut ait ipse Christus in Evangelio, iam a mundi exordio hoc praeceptum a Deo datum homini fuit, nec nisi ob pervicaciam animi iudaeis in lege veteri repudium uxoris in sola adulterii causa permissum est. Sed remota imperfectione illorum temporum, et homine vi gratiae ad longe nobiliorem ordinem adducto, consentaneum fuit ut matrimonium ad

1 *De Matrimonio* l. 1, c. 4.

2 En Pauli verba ad Roman. c. 7 : « *Nam quaé sub viro est mulier vivente « viro alligata est legi; si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege « viri. Igitur , vivente viro , vocabitur adultera , si fuerit cum alio viro.* » Tum prima ad Corinth. c. 7 : « *Iis autem, qui matrimonio iuncti sunt , prae« cipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere ; quod si discesse« rit, manere innuptam aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimit« tat*, etc.

primitivam sui institutionem revocaretur, atque ad completam propriae naturae perfectionem, quae perpetuitatem exquirit. Idque eo congruentius effici potuit, quod Deus dum eiusmodi onus imponit, interna etiam ope gratiae auxilia ministrat, quibus facile perferatur.

133. His expositis, opus non est ut in difficultatibus, quae oggeruntur, enodandis moremur, cum per se penitus corruant. Incommodis enim et perturbationibus, quae ex pravitate unius coniugis forte oriantur, satis medetur divortium imperfectum, quod ob graves causas licitum esse diximus. Quod autem separatione peracta, innocens pars continentiam servare teneatur, licet invita, et sine culpa, si grave est, tolerari debet; sicut toleratur ab iis, qui, licet nupturiunt, tamen ex paupertate aut morbo aut alio defectu nubere prohibentur. Atque id rebus humanis vitio vertendum est, quae semper in aliquo deficiunt. Ceterum si hoc malum cum longe deterioribus damnis comparetur, quae non in aliquo individuo, sed in tota societate ex dissolutione nuptiarum orirentur; optabilius certe, et longe levius esse videbitur, quam solubilitas vinculi maritalis. Atque hinc etiam responsum sumes pro difficultate, quae ex sterilitate coniugis depromitur. Nam susceptio liberorum in individuo uno vel altero non est tanti, ut maiori bono ex perpetuitate vinculi coniugalis in universum genus hominum proveniente praevaleat.

Articulus IV.

De relatione matrimonii cum potestate civili.

134. Silentio hic praeterire non possumus quaestionem, de qua iuristae nonnulli tantopere delirarunt. Cum enim hi conspicerent matrimonium contractum esse quemdam, qui ab homine in societate constituto perficitur; illud non modo in civilibus effectibus, sed etiam in existentia et intrinsecis conditionibus potestati civili subiectum esse dixerunt. Qua in re duo peccarunt. Primum, naturam huius contractus perperam intellexerunt; deinde elevationem eiusdem a Christo factam non cogitarunt. Ad eos igitur refellendos sub duplici aspectu matrimonium consideramus, nimirum in sua perfectione mere naturali, quatenus contractus est; et in sua perfectione supernaturali, quatenus ipse contractus ad dignitatem sacramenti in Ecclesia evehitur. Sub utroque autem respectu eius existentiam et internam vim a potestate civili pendere non posse demonstrabimus.

Principio animadvertimus totam hac in re confusionem inde profectam esse, quod iuristae illi Statum politicum cogitaverint tamquam omnipotentia quadam instructum, vi cuius iura omnia, quae civibus inhaerent, progignat conservetque. Id autem falsissimum est.

Nam Status civilis non aliud sibi vindicat, nisi ut pacem terrenam et iustitiam inter socios procuret; sed multa iura subaudit iam exsistentia, quibus non internam vim sed externam tantum tutelam impertit. Qua in re ut error vitetur, dispiciendum est cuius generis sint iura de quibus agitur. Praeter enim iura socialia, quae ex facto societatis politicae enascuntur, adsunt iura mere individualia, adsunt iura domestica, adsunt iura religiosa, quae altiorem et a societate civili independentem habent originem. In haec se ingerere civilis potestas minime potest, quin in alienam segetem falcem iniiciat; sed eos solos respectus quoad illa moderatur, qui ex iisdem tamquam surculi ab radice enascentes ordini civili se interserunt, atque ideo civiles effectus vocantur. Tales sunt ex. gr. confinia potestatis paternae, vi naturae non satis determinata, ordo successionis in haereditate capienda, tempus emancipandi filios, tutela publica coniugibus praestanda et alia huiusmodi. His praeiactis sequentem constabilimus propositionem.

PROPOSITIO.

Matrimonium, exceptis effectibus mere civilibus, in ceteris potestati civili non subditur.

Prob. I. Nequit subiici potestati civili id, quod ad iura pertinet mere domestica, personalia, religiosa. Atqui tale est matrimonium vi naturae. Ergo etc.

Societas civilis subaudit societatem domesticam; ac proinde eius iura non creat, sed agnoscit et tuetur. Quare ea omnia, quae ad constitutionem ipsam familiae, atque eius internum regimen spectant, nequaquam civili potestati subiiciuntur; siquidem id, quod natura sua antecedit aliud, independens ab illo est. Iamvero matrimonium ad ipsam constitutionem familiae pertinet; quippe quod fundamentum est et germen societatis domesticae, quae stabili unioni virum inter et mulierem superstruitur.

Itemque, societas civilis subaudit personam; atque ideo ea iura tangere nequit, quae personalitatem ipsam attingunt. Iamvero, ut superius ostendimus, matrimonium ad ipsam integrationem et complementum personalitatis humanae refertur. Ergo in se et quoad

sui constitutionem potestati civili non subiicitur. Immo tanta est eius independentia a quavis auctoritate mere humana; ut ne ipsa quidem paterna potestas, quae anterior est et divinior potestate civili, se aliter in matrimonium ingerere possit, nisi sola directione et consilio. Unde Ecclesia Dei, in Concilio Tridentino congregata, firmiter obstitit Galliae postulanti, ut inter conditiones ad validitatem matrimonii requisitas consensus parentum decerneretur [1].

Denique, societas civilis subaudit religionem, quae essentialis homini est, in quantum est homo. Iam vero matrimonium res est religiosa; nempe ad relationes pertinens, quae inter Deum et hominem intercedunt. Etenim per coniugium homo constituitur Dei minister et instrumentum in opere vere divino, nempe in creatione entis rationalis. Et sane, homo per matrimonium efficitur causa et principium productionis alterius hominis. Haec autem productio divina est tum ratione sui, quia exquirit interventum peculiarem Dei propter animam spiritualem quae ab ipso condenda est; tum ratione finis, quia ordinatur ad existentiam et educationem impartiendam adoratori et glorificatori supremi Numinis; tum ratione obiecti, quia viventem Dei imaginem gignit propter expressam similitudinem Divinitatis quae in homine insculpta est. Hinc apud omnes gentes sive cultas sive barbaras, matrimonium inter religiosas cerimonias semper celebratum est et sacerdotum ministerio.

Prob. II. Hactenus matrimonium consideravimus in ordine mere naturali; quid vero dicendum si, ut Christianos decet, idem in ordine supernaturali contemplemur? Matrimonium a Christo evectum est in Ecclesia ad dignitatem sacramenti. « Si quis dixerit « matrimonium non esse vere et proprie unum e septem Sacra« mentis legis Evangelicae a Christo Domino institutum, sed ab « hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anathema sit [2]. » Atqui Sacramenta, utpote quae maxime ad religio-

1 En sacrosanctae Tridentinae Synodi decretum, quo licet vetet matrimonia sine consensu parentum contracta, tamen ea valida esse sancit. « Tametsi dubitandum « non sit, clandestina matrimonia, libero consensu contrahentium facta, rata et « vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit, proinde iure damnandi « sunt, ut eos sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera et rata esse negant, « *quique falso affirmant matrimonia a filiisfamilias sine consensu parentum* « *contracta irrita esse et parentes ea rata et irrita facere posse; nihilominus* « *sancta Dei Ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque pro-* « *hibuit.* » Conc. Trid. Sess. XXIV. *De Reform. matrim.* c. I.

2 Concilium Tridentinum Sess. XXIV, can. I.

nem pertineant, nullo modo subiiciuntur potestati civili, sed sola auctoritate ecclesiastica temperantur. Ergo etc. [1]. Quod argumentum tantae evidentiae est, ut pluribus confirmari non egeat.

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Ratio Sacramenti separari potest a ratione contractus. Id vero si fiat, matrimonium subiici poterit auctoritati civili tamquam merus contractus.

Resp. Haec obiectio duplici ex parte vacillat. Primum, quia ratio Sacramenti nullo modo separari potest a ratione contractus; propterea quod ipse contractus evectus est ad Sacramentum, seu in Sacramentum conversus est. Secus non ipsum matrimonium, quod certe cum contractu confunditur, diceretur esse Sacramentum, ut Ecclesia definivit; sed ei Sacramentum adiunctum fuisse dicendum esset, quod personis iam matrimonium iunctis administretur. Deinde vacillat obiectio ex eo, quod matrimonium, etiamsi ut contractus mere naturalis consideretur, potestati civili subiici nequit. Etenim, quemadmodum supra probatum est, etiam sub tali consideratione est res quae natura sua ad ius individuale, domesticum et religiosum pertinet.

Obiici II. Ante adventum Christi potestas civilis matrimonia moderabatur. Ergo signum est quod si matrimonium ut merus contractus inspicitur, potestati civili subiicitur.

Resp. In primis ineptum est desumere normam veri iuris a moribus et constitutionibus vitiatis populorum gentilium. Secus perfecta servitus, qua mancipia considerabantur ut res non ut personae, dicenda esset ordini naturae conformis; siquidem iusta et legitima ab omnibus gentibus habebatur. Deinde, supremi imperantes idcirco tunc in matrimonium, quemadmodum in alias etiam res sacras se ingerebant, quia potestati civili etiam sacerdotalem aliqua saltem ex parte in se copulabant. Sic Romani imperatores Pontificatus maximi dignitate fulgebant. At vero in lege evangelica iura Sacerdotalis imperii a iuribus imperii civilis disiuncta sunt; atque his eventuum humanorum rotae relictis, illa Apostolis eorumque successoribus unice tributa sunt.

Obiic. III. Potestas civilis potest imperare et leges imponere ceteris contractibus. Cur hic unus, qui matrimonium constituit, excipiendus est a communi conditione?

1 Haec quae hoc loco tantum innuimus, fusius pertractata reperies in nostro opusculo: *Il Matrimonio e lo Stato*. Napoli 1851.

Resp. Id procedit a peculiari indole huius contractus, quatenus a ceteris omnino discriminatur. Nam ceteri contractus non respiciunt personam ipsam, sed vel res vel actiones eiusdem circa externam omnino materiam Tum etiam non respiciunt familiam propagandam et novam fundandam, sed in meris relationibus versantur inter familiam et familiam vel inter personam et personam. Unde natura sua ordinem socialem ingrediuntur, a domestica societate diversum. At matrimonium, ut diximus, familiam intrinsecus attingit, quae tempore et essentia anterior est societate civili, et ad complementum refertur ipsius personalitatis humanae.

Obiic. IV. Ergo ob eamdem rationem neque potestati religiosae, saltem in statu naturali, matrimonium, prout contractus est, subiici posset.

Resp. Nego paritatem. Nam matrimonium etiam ut contractus naturalis est res sacra propterea quod, ut diximus, instituit ministerium quoddam sacrum, nempe coadiutores et instrumenta Dei in productione entis ratione praediti. Insuper ordo religionis ordinem ipsum individualem et domesticum permeat; siquidem relationes ad Deum personam ipsam humanam et familiam intime afficiunt. Unde ab auctoritate religiosa individuum prout individuum est et ordo domesticus iure temperatur. Quod dici non potest de auctoritate civili, quae solos respectus publicos ad ordinem materialem spectantes respicit.

Obiic. V. Matrimonium est fundamentum familiae et consequenter civitatis, ad cuius bonum summopere confert. Ergo ob hanc causam a civili potestate intrinsecus regendum est.

Resp. *Conc. Antecedens*; et *nego Consequens*. Ut sapienter observat Aristoteles: *non omnia quae nécessaria sunt civitati*, *partes sunt civitatis* [1]. Et sane religio et cultus Dei summopere ad civilem societatem intersunt. Ergo dicemus religionem et cultum divinum civili potestati subiacere? Ineptissima est eiusmodi argumentandi ratio: haec vel illa res in bonum societatis valde redundat; ergo eius administratio civili potestati subiicitur. Si ita esset, pari modo inferri posset negotia politica ad auctoritatem religiosam pertinere; quia certe ad religionem interest ut bene et sancte peragantur. Ex eo quod aliquid in utilitatem cedit alicuius subiecti, non aliud inferri potest nisi ipsius interesse ut res illa bene procedat; sed minime sequitur eamdem eius dominio subdi. Hoc enim non ex subiecto cui utilitatem affert, sed ex natura obiecti et ex fine, quem res per se et primitus spectat, diiudicandum est.

1 *Polit.* l. 7, c. 8.

Articulus V.

De officiis parentes inter et liberos.

135. Ex societate coniugali mox naturae ipsius cursu societas alia oritur parentes inter et liberos, qui ex coniugio suscipiuntur. Cum enim hi in maxima indigentia enascantur rerum omnium, quae ad vitam conservandam et mores informandos pertinent, inditus parentibus amor est, quo ad eosdem alendos tuendosque atque, pro convenientia finis, disciplina imbuendos incitantur. Qui amor non modo instinctivus est, cuius umbram in bestiis quoque videmus, verum etiam rationalis, seu ex ordinis naturalis conceptione ingeneratus. Proinde gravissimum officium in parentibus gignit providendi suis natis tum quoad corpus tum quoad animum; donec illi ad aetatem, qua sibi prospicere possint, perveniant; atque ex hoc officio ius efflorescit adhibendi media eidem opportuna.

Porro haec parentalis societas definiri posset: *coniunctio plurium personarum, quae per ipsam naturam educationis gratia sociatae sunt.* Quae definitio ut rite intelligatur, animadvertendum est, idcirco dici *plurium personarum*, quia saltem proles una et parens unus exquiritur; addi vero *per ipsam naturam*, quia non ex contractu aliquo, ut nonnulli stultissime opinantur, sed vi ipsius nativitatis filii cum parentibus hac societate adstringuntur. Denique illa verba *educationis gratia* finem eius societatis innuunt, qui uno vocabulo *educationis* exprimitur quatenus ea voce comprehendantur curae omnes, quibus eget soboles ut rite succrescat et bonis moribus instruatur.

136. Iamvero haec educatio non unius tantum sed utriusque parentis propria est; attamen potiori iure ad patrem pertinet, qui proprie familiae caput est et morali perfectioni communicandae aptior. Nihilominus primis annis, cum proles nullius rationalis educationis capacitatem habet, melius exercetur a matre, quae tunc huic praestando officio longe est accommodatior. Ad hunc autem finem obtinendum potestas parentibus inest, quae *patria* nuncupatur; propterea quod in patre potissimum residet, qui magis, ut diximus, officio educandae prolis adstringitur. Et re sane vera, quomodo concipi posset obligatio ad id praestandum, quin continuo facultas concipiatur et ius ea praescribendi, quae ad rectam hanc educationem prosequendam requiruntur? Cui vicissim potestati debitum in filiis obtemperandi respondet

atque implendi ea, quae a parentibus praescribuntur. Et quoniam educatio in tantum filiis debita est a parentibus, in quantum hi illos genuerunt; hinc, licet finis patriae potestatis sit filiorum educatio, tamen causa et fundamentum generatione continetur [1]. Quare elucet delirare in primis Hobbesium, qui eam repetit ex iure victoriae [2], quatenus infans a parentibus primum occupatur. Quod si ita esset, obstetrix plerumque hanc patriam potestatem acciperet, siquidem ipsa est quae prius ceteris infantem occupat. Fallitur insuper Puffendorfius, qui potestatem illam deducit ex debito socialitatis et tacito filiorum consensu [3]. Peccat etiam Ahrens, qui ex sola educatione ius patriae potestatis derivat [4]. Etsi enim idcirco patria potestas a natura tribuatur, ut parentes proli educandae advigilent; tamen id exprimit finem, qui intenditur, non vero radicem, ex qua ius ipsum pullulat.

137. Mensura huius patriae potestatis desumenda est ex fine, qui, ut dixi, in congrua educatione cernitur, et ex iure quod parentes habent regendi familiam, quatenus societas quaedam est. Et quoniam omne ius coactivum est, et pervicax filiorum voluntas curas parentum inutiles reddere posset; hinc facultas etiam eos castigandi ac vi ad obediendum adigendi parentibus a natura tribuitur. Qua in re aetatis aliqua ratio habenda est. Quae enim in prima pueritia decent, cum filii nullo pacto ratione et consilio duci queunt, dedecent sane in adultiore aetate, cum iam satis maturo iudicio utuntur; et se aliquo saltem pacto regere valent. Atque ita succrescentibus filiorum annis patria potestas mitius explicatur et angustius, donec tandem ad eas dumtaxat se porrigat actiones, quae morum honestatem et regimen familiae respiciunt, in quam natura sua semper parentes potestatem habent [5].

1 Ad rem Grotius: « Generatione parentibus ius acquiritur in liberos; utri- « que inquam parentum, patri ac matri; sed si contendant inter se imperia, « praefertur patris imperium ob sexus praestantiam » *De iure belli et pacis* l. 2, c. 5.

2 *De Cive* c. 9.

3 *De Officiis hom. et civis* l. 2, c. 3.

Consensus eiusmodi vel liber esset vel necessarius. Neutrum dici potest. Non primum, quia a neutra parte, etiamsi simul consentiant, retractari potest. Non alterum, quia qui necessario consentire tenetur, ab aliqua praecedenti lege adstringitur, quae consensum antevertit, atque ad ipsum ponendum obligat.

4 Opere saepe citato pag. 273.

5 Hinc leges civiles triplicem classem eorum, qui sub patria potestate degunt, distinguere solent; idest *infantium*, quibus nullum iurium civilium exercitium conceditur; *impuberum*, quibus pars tantum tribuitur; et *minorum*, qui usu ampliore quidem horum iurium, at non completo donantur, donec penitus emancipentur.

Hinc electio status, cum res non sit ad educationem pertinens, aut ad familiam, cui parentes praesunt sed potius personam ipsam filiorum et vitam ab iis in posterum ducendam respiciat; parentum voluntati minime subiecta est. Poterunt utique parentes, immo etiam debent, consilio et cohortatione filios in ea dirigere, a quibus eorum sententia sine gravi causa repudianda non est; at definire et cogere nequaquam possunt, quin ius sibi arrogent, quo reapse destituuntur. Atque haec de patria potestate satis quidem dicta sint [1].

138. Venio nunc ad determinata officia parentum et liberorum innuenda. Atque ad parentum quod attinet, educatio, cui operam daturi sunt, corpus simul et animum filiorum respicit, vitamque tum physicam tum etiam moralem. Ergo ut liberos alere atque curis assiduis in integritate et sanitate corporis conservare; sic eos instruere debent quoad officia naturae rationalis propria, sive erga seipsos sive erga alios, sive potissimum erga Deum [2]. Quod sane praestabunt non modo doctrina et cohortationibus, verum etiam exemplo; quo puerili in prima illa aetate, maxime ad imi-

1 Perperam nonnulli, quos inter Puffendorfius et Thomasius, patriam potestatem pro ratione delicti usque ad summum ius vitae et necis exstendi voluerunt. Id enim ex fine educationis minime sequitur, cum filius corrigi omnino nescius e domo eiici possit. Praeterea poena tam atrox valde adversatur amori, qui ad bonum filii procurandum impellit. Quod si apud romanos tale ius concessum fuit, id non e patria potestate manavit, sed ex suprema auctoritate quo respectu familiae regendae patres ante exortam societatem civilem potiebantur.

2 Inepta igitur et impia existimanda est methodus institutionis *negativae* et *atheisticae* propositae a Rousseau in libro, quem inscripsit *Emile ou de l'education*. Iubet enim ut cum pueris aut adolescentibus, qui erudiuntur, nullus sermo misceatur de Deo, de anima, de religione, donec ad aetatem octodecim aut amplius annorum pervenerint. At si ita esset, oporteret in primis adolescentes usque ad tam adultam aetatem praestantissimo ex officiis hominis deesse, cultui nimirum Deo debito. Deinde quomodo virtutibus rite informari possent (quod tamen ipse Rousseau valde inculcat), sine notitia praestantiae animi et rationis respectu corporis et sensus, sine cognitione futurae vitae et ultimi finis, ad quem tandem homo spectat? Tertio, ut ipse fatetur Rousseau (loc. cit. c. I, pag. 158), nullum est periculosius vitae humanae intervallum, quam illud quod intercedit a nativitate usque ad aetatem duodecim annorum, cum affectus qui tunc animo imprimuntur adeo profundas radices agant, ut fere impossibile sit ea deinceps evellere. Quomodo igitur futuro adolescentis bono consultum erit, si is de anima ac de Deo, ceterisque veritatibus, quae has subaudiunt, nihil cogitare non modo ea aetate sed etiam provectiore assueflat? Sperandumne erit, tam longam consuetudinem, quae virginalem illum animum occupavit, contraria deinceps superari posse? Praesertim cum illa sensilibus cupiditatibus, quae in iuvene vividissime explicantur, faveat, altera graviter adversetur? Sed haec insani hominis deliria sunt, quae contemnere satius erit quam confutare.

tandum prona, vehementius commoventur. Iis vero iam grandiusculis, munus altioris educationis optime poterunt parentes delegare aliis, qui idonei sint, si id expedire iudicaverint, tum propter necessitatem tum etiam propter maiorem utilitatem. Quandoquidem adolescentes longe facilius ab externa aliqua persona disciplinam suscipiunt, quam a parentibus, qui saepe propter nimium amorem plus aequo filiis indulgent.

At sive hoc per se praestare parentes velint, sive aliis committere; id, quod inconcussum manere debet illud est: *eiusmodi ius parentibus et patri potissimum natura sua competere*, nec posse a societate usurpari, quin patriam potestatem violet et familiae conceptum debilitet. Debet utique societas efficere ut publica media non desint, quibus parentes ad rite educandos et edocendos natos uti possint. Debet etiam consentaneis, sed non violentis, modis curare ut parentes tantum officium minime negligant. At in rem hanc se directe immiscere eamque potestatem sibi vindicare nequaquam potest, sine evidenti violatione iuris paterni; cuius est educationi et disciplinae filiorum prospicere. Etenim filius, ut scite S. Thomas advertit, quamdiu se regere nequit, est res patris; ad quem proinde pertinet non modo corpus eius sed animam etiam effingere et conformare.

Nec dicas filios membra esse societas, quae ipsis invigilare debet. Nam membra societatis sunt non seorsum per se, sed vi familiarum; ex quibus proxime civilis societas efformatur et quarum naturalis organismus destrui nequit, quin ordini rationis contradicatur et ipsa societas pessum abeat [1]. Haec animadversio dum ostendit quam praepostera sint et naturae repugnantia *monopolia illa universitaria,* ut dici solet, vi quorum parentibus determinata et propriae voluntati contraria educatio et disciplina pro liberis imponitur; aperit etiam causam non levem dissolutionis socialis quam fere ubique gliscentem deploramus. Cum enim societas ad se plus aequo magnificandam, iura inferiorum societatum usurpat, suimetipsius vitalia elementa destruit, seque ad corruptionem et mortem adducit. Haec pessima agendi ratio ex protestantismo ma-

[1] Quamdiu homo sub patria potestate vivit, societati coniungitur vi familiae, cuius est pars; societas vero ipsi tutelam impartitur, quatenus in familiam influit ipsumque veluti candidatum considerat. In actu vero emancipationis vinculum illud nectitur, quo directe et per se individuum societati copulatur, et utrinque aliquid conceditur, cum societas iura et privilegia civis propria personae illi individuae communicet; hoc vero societatis legibus se submittat, et onus suscipiat officiorum, quibus prout civis adstringitur. At donec id fiat, familia societas illa est, ad quam proxime et directe filius spectat, et vi cuius civitati coniungitur.

navit, qui societatem ad paganismum sensim sine sensu reducens, ethnicam absorptionem omnium iurium individuorum et familiarum in fictam personam publicam societatis revocavit.

139. Officia vero filiorum ex iis, quae filii a parentibus receperunt, rite deducuntur. Haec autem ad tria commode revocari possunt: existentiam, nutrimentum, disciplinam. Ex eo igitur quod filii parentibus existentiam acceptam referant, iisdem debent reverentiam et obsequium; quae quidem in tantum augescunt, ut Deo dumtaxat cedant, cui existentiam ipsam acceptam longe melius referre debemus; siquidem ab ipso unice processit animus, corpus vero tamquam ab altiore causa. Quod autem ex parentibus nutrimentum filii acceperint in pueritia; obligantur eos alere senescentes et rerum penuria laborantes. Denique, cum gnatos regendi et instruendi officium et ius parentibus insint; exhibenda iis est a filiis obedientia et subiectio. Postquam vero absumptus est finis educationis, et iam liberi ad se alendos dirigendosque manifeste idonei evaserunt; patria quidem potestas per se desinit ac filios emancipari seu sui iuris effici naturalis ordo praescribit [1], Nihilominus semper durabit debitum pietatis, reverentiae et gratitudinis, quod nunquam extinguitur. Ad summam, filii parentes quaquaversus honorare, seu illis reverentiam, obedientiam, et, si necessitate premantur, alimenta praestare vi iuris naturae adstringuntur.

Articulus VI.

De societate herili.

140. Etsi familia communi sermone appellari etiam soleat societas inter parentem tantum et liberos, vel inter virum et uxorem vigens [2]; tamen si complete et integre, quantum extendi potest, accipiatur, famulos etiam includit; ita ut sit coniunctio inter pa-

[1] Natura non determinat praecise aetatem, qua patria potestas extinguitur ac filius emancipatur. Haec enim varia est pro diversitate evolutionis populorum, immo etiam individuorum, qui serius vel ocyus quoad prudentiam maturescant. Quare leges civiles in hac definienda aetate saepe discrepant inter se. Leges enim romanae sanciebant gnatos non effici *maiores*, nisi quintum et vigesimum aetatis annum explevissent. At recentiores codices generatim vigesimo primo, aut etiam vigesimo anno contenti sunt.

[2] Translato autem vocabulo, apud fideles coetus etiam sacri *religiosae familiae* nominantur. His enim plures personae, studio vacandi Deo ac virtutem excelsiore quadam ratione exercendi, consociantur sub regimine spiritualis superioris, qui veluti patris munere erga eos fungatur.

rentes, liberos et famulos, societatemque coniugalem, paternam et herilem complectatur. Porro societas herilis describi poterit: *coniunctio dominum inter et famulum inita communis utilitatis gratia.* Non modo enim ex contractu procedit, quo quis pacta mercede servitio alterius se addicit; verum etiam intentionem involvit utilitatis communis familiae, quae non modo in dominum, sed in servum etiam redundare debet. Servus enim etsi, prout talis est, non seipsum sed domini utilitatem spectet; tamen non idcirco hominis et personae dignitatem amittit, quam a se abdicare minime potest. Quare finis rationem is etiam retineat opus est, vi cuius non modo in aliorum, sed in suam quoque utilitatem operatur. Atque hinc norma desumitur, qua famulatus conditiones temperandae sunt, ne ab honestate deficiant.

141. Societas herilis non proprie ex iussu naturae originem habet, sed ex institutione humana. Multiplicato enim hominum genere, et iure proprietatis a singulis acquisito, inaequalitas conditionis exorta est ob fortunae vices et diversam singulorum industriam vel parsimoniam. Hinc ex una parte nonnullorum opulentia, ex alia nonnullorum egestas emersit; atque ita factum est ut illi horum opera, hi illorum subsidio et opibus indiguerint. Sponte igitur sua utrique ad conveniendum inter se adducti sunt ac stipulandum ut hinc ad alterius emolumentum servitium exhiberetur, illinc pro mercede alimenta, pecunia, vestes atque his similia suppeditarentur. Quare famulatus rite institutus a iure quidem naturae non praecipitur, cum ad finem naturae rationalis necessarius absolute non sit; sed iuri naturae non adversatur, cum eundem finem non imminuat, et medium honestum contineat vitae indigentiis opitulandi. Immo remote ex ipsa natura originem habere dici potest, quatenus ex illa ius stabilis proprietatis emergit, et diversitas tum ingenii tum prudentiae tum ceterarum virium, quibus homines sive quoad corpus sive quoad animum multifariam instruuntur.

Unde in bonum non solum domini sed etiam ipsius famuli herilis societas redundat, immo in emolumentum totius societatis humanae. Hinc enim efficitur, ut alii vilioribus atque operosioribus familiae muneribus liberati artium et scentiarum studio, quod tantopere generis humani interest, vacare possint; contra alii, qui opibus et ingenio carent, felicius sub tutela et opulentia domini vitam agant.

Optime in rem hanc quadrant quae Rosminus disserit: « Aristo« tele definisce il servo; un animato instrumento. Egli è chiaro che « qualora una tale qualità fosse la sola che venisse considerata in « un uomo, quest' uomo sarebbe ingiuriato. Ma l' uomo può essere

« un animato strumento a favore di un altro uomo, senza perdere « egli estesso l'esistenza e la dignità personale. Considerato un indi- « viduo dell' umana specie, sotto questo aspetto, non solo non è as- « surdo che egli abbia la condizione servile, ma ben anco può es- « ser questa a lui utile e desiderabile. Colui che dal rendersi ani- « mato, ed io aggiungerò, ragionevole instrumento agli altri fini « onesti, procaccia a sè stesso il vitto, può benissimo desiderare « una tal condizione, della quale non ve n' ha forse altra migliore « per lui. Colui che ha bensì l'abilità sufficiente a condurre un tra- « vaglio manuale, ma non quella, poniamo di governare, e coman- « dare agli altri, o di procacciarsi il vitto con qualche liberal di- « sciplina, non si riputerà non dovrà egli riputarsi felice, potendo « servire in ciò che sa agli altri uomini? tanto più che, così facen- « do, anche gli altri uomini alla lor volta si fanno dipendenti dalla « sua abilità? Laonde quelli che non hanno, nè aver possono altre « attitudini che le servili, quelli pe' quali il servire è la cosa più « vantaggiosa, si possono dire, come li disse Aristotele, destinati « dalla natura a servire [1]. »

142. Quoad officia, quae ex hac societate nascuntur, domini partes erunt pactam mercedem fideliter solvere, tum quae ad vitam alendam et conservandam famulo sunt necessaria suppeditare, nec iniusto onere illum velut opprimere, sed imperia pactis et viribus eiusdem dimetiri. Praecipue vero dominus animo reputet famulum ut alium hominem esse tractandum, qui licet quoad familiae negotia ipsi subiectus sit, tamen natura est aequalis et ad eundem finem destinatus. Quare sedulo incumbere debet ut bonis moribus ornetur, atque perfectionem propriam hominis nanciscatur. Famulus vero vicissim domino honorem, reverentiam, et obedientiam in praeceptis, quae honesta sunt, exhibere tenetur, eiusque res sollicite et diligenter tueri. Praestare insuper debet opera, de quibus pactus est, tum domesticarum rerum et personarum utilitati et custodiae pro viribus invigilare.

143. Haec quidem de communi, qui nunc viget, famulatu. Illud autem servitutis genus, quod proprie servos seu mancipia efficiebat, nemo non videt quantopere rationali naturae reluctetur. Severius enim accepta huiusmodi servitus, nulla omnino iura mancipio relinquebat in ipsumque ius vitae et necis domino largiebatur. Quare *personam* humanam in *rem* penitus convertebat, cuius operationes et existentia nonnisi ad bonum alterius ordinarentur. At rationi repugnat ut homo dignitate morali sua spolietur, circa

1 *Filos. del diritto* l. 3, c. 3, art. 2, §. 2.

quam nemo ius habet, ac mere in medium utilitatis alienae transformetur, quasi brutum aut ens inanime.

Neque ius belli, cui potissimum origo eiusmodi servitutis tribui solet, vim ullam habere poterat ad eam legitimam et honestam efficiendam. Quod enim immutabili rerum ordini contradicit, nulla vi iustum effici potest. Bellator autem nonnisi dum actu in iusto bello pugnat, seu cum necessitas vim hostilem repellendi urget, ius utendi gladio revera possidet; ubi vero pugna desierit, ius eiusmodi omnino cessat, nec nisi legibus iustitiae et aequitatis, prout naturam humanam decet, locus relinquitur, ad quarum praescriptum controversiae quae supersunt componendae sunt.

Nihilominus, haec tanta humani generis iniuria adeo apud ethnicos populos grassabatur, ut fidem omnem excedere videatur. Saepe integrae gentes servituti addicebantur, ut Penestae apud Thessalos, et Ilotae apud Lacedaemones. Athenis supra quatuor centena millia mancipiorum; civium vix viginti millia recensebantur. Quid dicam de Roma, domina totius orbis, in qua turba mancipiorum sic excreverat, ut plusquam tres urbis partes complecteretur? Tantum flagitium inde defluxit, quod in paganismo idea humanae excellentiae penitus obliterata iaceret, ac *statolatria* quadam inducta, omnis dignitas ex iure civitatis dimanaret; nec is, qui *civis* non erat, in *hominum* numero reputaretur. Christianae Religioni acceptum referri debet, quod instaurato conceptu personalitatis humanae, paulatim a foedo hoc ulcere genus humanum curatum sit.

CAPUT SECUNDUM

DE NATURA CIVILIS SOCIETATIS.

Sola familia per se seorsum inspecta indigentiae humanae plene cumulateque opitulari minime potest. Nam domestica societas huc tantum proprie spectat, ut individuum humanum veluti compleatur, conservetur et quasi perennitatem aliquam sibi comparet. At praeterea, ipsum individuum iam completum et permanens amplificandum quodammodo est, ac maioribus veluti spatiis explicandum. Quod ut obtineatur largiora quaeruntur subsidia vi maioris societatis, qua stabiliter ipsae familiae invicem copulentur, eoque numero, qui ad plene satisfaciendum humanis necessitatibus evolvendasque vires, quibus homo ad perfectionem sibi consentaneam nititur, satis superque suppetat. Eiusmodi igitur familiarum congregatio, iam antea in vicos et pagos coalescentium, quae

subveniendi humanae indigentiae et perfectibilitati sufficientia media complectitur, civitas nuncupatur. Haec, ut patens est, novas relationes homini affert, cum ipsum veluti partem efficiat novi corporis; et novum principium ordinis exquirit, quo socii ad communem scopum atque utilitatem stabiliter dirigantur. De ea igitur disserere opus est, ut dignoscamus quae iura et officia exinde in homines proficiscantur. Operi itaque manum admoventes primum naturam ipsam civilis societatis generatim collustrare studeamus. Quod ut fiat, tria potissimum ad explicandum assumimus; videlicet quomodo civilis societas cum essentia hominis connectatur, seu quaenam eius origo sit; deinde quid eiusmodi societas vi suae naturae revera spectet, seu quinam eius sit scopus; tertio, quibus elementis intrinsecus constet, seu quaenam eius naturalis structura sit.

Articulus I.

De naturali hominis socialitate.

144. Auctores fere omnes protestantes, qui de iure naturali scripserunt, originem civilis societatis a libera hominum conventione repetunt. Hinc hypothesim *status naturae*, ut aiunt, comminiscuntur, qua homo extra consortium ceterorum vivat; eamque alii ut factum reale, alii ut solam fictionem scientifice requisitam proponunt. Sed posteriores hos refellere non oportet; nimis enim aperte claret pessimam esse philosophandi rationem fictionibus uti ad rerum naturam et relationes internoscendas. Poterit utique mens abstractione sua respectum unum ab alio secernere, atque a priori cogitationem avocando in alio dumtaxat perscrutando aciem figere; idque necessarium plerumque est, ad obiectum, de quo agitur, gradatim examinandum et distinctius comprehendendum. At fabellis delectari et hypotheses inducere, quae commentitiae prorsus sint et naturae repugnantes; id nedum ullam utilitatem affert, sed obiecti vestigationem confundit et falsas illationes generat. Restat igitur ut eorum tantum sententiam examinemus, qui *statum* illum *naturae* non tamquam fictitium, sed tamquam historicum protulerunt; inter quos praecipue eminent Hobbes et Rousseau.

Opinio Hobbesii.

145. Hic recentis materialismi signifer humanam societatem sic explicat, ut ab egoismo et effraena quadam licentia exordiens ad teterrimum despotismum sanciendum deveniat. Etenim cum omnes hominis facultates ad solam sensibilitatem reduxisset eiusque finem et normam operandi in voluptate collocasset; genus humanum a civili consortio per se alienum esse opinatus est. Atque id satis congruenter. Nam voluptas, cum principium sit mere subiectivum; nonnisi ad egoismum adducit, qui certe mutuae benevolentiae, atque ideo socialitati reluctatur. Quare statum naturalem hominis in eo positum fuisse dicit, ut segregem vitam degeret, in qua omnibus ad omnia ius inesset et sola vi lites terminarentur. Exinde singulis innata est voluntas nocendi aliis; atque idcirco mutuum perpetuumque bellum effloruit; quod nunquam terminari potuisset, propter aequalitatem virium quibus bellantes instruebantur. Nam, etsi aliqui praestarent robore; tamen alii, qui imbecilliores erant, debilitatem virium astutia et fraude compensabant. Hinc mutuus timor homines adduxit ad societatem inter se pactione ineundam, ut sic metu aliorum liberati propriae conservationi prospicerent et acquisitis bonis pacifice fruerentur. Statu igitur naturali relicto, civilem condiderunt, ex quo ius proprietatis et cetera iura atque mutua officia dimanarunt.

Sed initum pactum et alia bona quae inde procedunt, servari non possent, nisi adesset potestas aliqua, quae egoismum singulorum sibi subderet et in officio contineret. Immo ea potestas maxima sit oportet et limite carens; siquidem quo fortior illa erit, eo certior et stabilior communis tranquillitas permanebit. Hinc enatum fuisse ait summum imperium; translatione facta a singulis civibus omnium propriarum virium et voluntatum et iurium in personam aliquam physicam vel moralem, quae in ceteras dominaretur. Quare, civilis potestas per se omnino absoluta est ac nullis adstricta officiis aut legibus. Ei obsistere subditi nunquam possunt, etiamsi iniusta et impia praecipiat. Immo cives ne examinare quidem debent utrum licitum sit necne id quod politica auctoritas iubet; et obedientiam illi denegare in rebus etiam manifeste inhonestis habendum erit tamquam perduellionis crimen. Denique illa potestas praeest etiam religioni et interpre-

tationi doctrinae revelatae, licet ad id praestandum adminiculo Episcoporum iuvetur [1].

146. Ut aliquid contra doctrinam adeo naturae repugnantem innuam, certe si Hobbesii opinio constaret, homo vi naturae longe inferioris conditionis esset, quam bellua. Haec enim, etsi cum aliis diversae speciei feris saepe dimicet, tamen cum suis similibus pacem alit. Sic nunquam visus est leo leoni pugnam inferre, aut tigris tigridem bello lacessere. Solus homo, si superis placet, vi naturae perpetuum bellum ageret cum ceteris hominibus. At, ut omittam innatam propensionem, quam boni omnes experiuntur, a quibus iudicium naturae sumi debet; certe pueri, in quibus nondum natura abusu libertatis vitiata est, exemplo suo Hobbesianum delirium refutant. Nam cum primum aequalibus occurrunt, non simultatis et odii, sed dilectionis potius et benevolentiae signa exhibent, ac mutuo separari gravissime ferunt. Neque id mirum videri debet; nam vel ipsa philautia seu suimetipsius amor ad alios diligendos inclinat; in quibus, propter naturae similitudinem, homo se quodammodo iteratum conspicit.

Sed, ne multa prosequar, hoc uno utar argumento. Status naturalis ille est, qui a natura praecipitur, et praecipuae hominis inclinationi respondet. Atqui is non bello sed pace continetur. Natura enim ordinem homini servandum iubet; ad eumque rationis, quae potior in homine pars est, maxima propensione connitimur. Iam vero ordinis conservatio pacem constituit; siquidem non aliunde bellum sive internum sive externum in nobis oritur, nisi ex eo quod perturbetur harmonia relationum, quae inter diversas, quibus constamus, partes, aut inter nos et alios homines intercedunt. Ductu igitur et imperio naturae non ad bellum sed ad pacem ferimur; immo ipsa bella, si quando geruntur, nonnisi pacis cupiditate geruntur.

Haec de principio ipso, ex quo profectus est Hobbes; ut nihil addam tum de interitu ad quem moralitatem adducit, cum eam a libera tantum pactione derivet; tum de nefando despotismo, sub quo humanae personae dignitatem in subditis perimit. Nemo enim unquam, praeter Hobbesium, tam impudenter civilem potestatem adulavit, ut eius respectu subditis non modo ius omne et proprietatem, verum etiam iudicium ademerit circa bonitatem vel malitiam actionum quas illa praescribit.

[1] *De cive* et *Leviatham*.

Opinio Rousseavii.

147. Ut Hobbes in mutuo bello, sic Rousseau statum naturalem hominis in vita solivaga et silvestri, atque ad conditionem belluarum maxime accedente reposuit. Ait enim homines in primaeva origine, etsi perfectioribus, quam cetera animantia, organis instruerentur; illis tamen longe imbecilliores extitisse. At victu asperam vitam degentes, sine tectis et sine domibus inter nemora et sub specubus habitantes, assidue cum belluis conflixisse; atque exinde magnum robur et ferocitatem adeptos esse. Cum vero nonnisi animalibus operationibus exercerentur, bestiarum industriam imitando ad earum instinctum pervenerunt. In hoc statu nihil, quod sensum excederet, nullum cultum erga Deum, nullum officium erga alios homines, nullius sermonis usum, nullam honesti aut turpis ideam possidebant. Hoc tamen bestiis distabant, quod libertate uti possent et rationis compotes effici, quod nonnisi post multa saecula intercidit. Iam vero eiusmodi vivendi ratio statui politico et sociali maxime anteponenda est, utpote quae hominis naturae et libertati magis congruat; ab eaque deinceps homines arbitratu recesserunt, ac pactione inita inter se, quae contractus socialis appellatur, societatem efformarunt. Haec quidem Rousseau [1].

Sic statum civilem homini prorsus accidentalem esse decernit, ab eius natura minime pullulantem, sed mere genitum ex pacto quodam et libera voluntate sociorum. Quomodo autem exinde publicam auctoritatem derivare conetur, id aptiore loco inferius explicabimus.

Haec doctrina tam evidenter rationi repugnat, ut nonnulli existimarint eam non ad factum verum enarrandum fuisse traditam, sed esse veluti elegiam aliquam, qua corruptos illius temporis mores auctor deflere et carpere cupiebat [2]. Sed quidquid de pia hac interpretatione sit, certe fabula, de qua agitur, tot scatet absurdis, ut simile aliquid vix aeger somniare potuisset. Nam hominem, qui essentialiter rationalis est, ratione destitutum et solis operationibus sensibilibus instructum fingit in eo statu, qui, utpote naturalis, naturae summopere congruus esse debuisset. Deinde, homini sic intelligentia et usu rationis orbato libertatem concedit, quae usum rationis subaudit, eaque remota ne concipi quidem po-

1 *Discours sur l'orig. et les fond. de l'ineg. parmi les hommes.*

2 Vide Rosminum, *La Società e il suo fine* l. 1, c. 4.

test. Tandem, belluinam illam vitam hominis maxime propriam esse statuit; et tamen universum genus humanum ab ea recessisse fatetur. Hae similesque absurditates ipsam hypothesim intrinsecus afficiunt, ac sibi non constare demonstrant; ut omittam carentiam absolutam cuiusvis fundamenti, quo saltem verisimilis reddenda erat. Eiusmodi igitur reiectis nugis ad veritatem constabiliendam veniamus.

Propositio.

Homo socialis est natura sua.

148. *Prob. I. ex facto ipso.* Nam ubique terrarum homo aliqua societate, plus minusve perfecta, vel etiam, si lubet, barbara continetur. Neque id recenter habet originem, sed cum ipsis humani generis primordiis plane confunditur. Nam quoad longissime praeteriti temporis memoriam revocamus et vetustissimarum aetatum monumenta consulimus, hominem initio in domestica societate creatum, deinceps succrescentibus familiis semper sociali vinculo adstrictum conspicimus. Iamvero factum universale, perpetuum, constans, non aliunde oriri potest, nisi ex ineluctabili propensione naturae. Ergo homo non segrex et solitarius, sed socialis et ad convictum cum aliis a natura ordinatus esse dicendus est. Ad rem Victor Cousin: « Quando dicitis hominem natura sua socialem « non esse, vos hypothesim inducitis. At quaenam experientia ius « vobis elargitur affirmandi hominem ad societatem ineundam mi- « nime rapi? Addo etiam: ecquod factum ad societatem humanam « in dubium revocandam argumenta suppeditat? Cavete, ne homo » ille, quem in statu naturali constituitis antequam socialis eva- « dat, non verus homo sed ens quoddam rationis sit. Deprehen- « distisne unquam naturam humanam se alibi quam in societate « evolventem? Differentia temporum, locorum, stipitum diversitate « quidem aliqua principium socialitatis affecit, eidemque formas « inter se discrepantes impertiit. Sed principium eiusmodi sub hi- « sce varietatibus semper viguit, omnesque contrarios conatus su- « peravit, et obstacula, quotquot occurrerunt, edomuit. Si forte « obscurari, quoties memoranda quaedam innovatio contigit, ac « fere extingui in dissolutione aliqua generali visum est; mox ite- « rum apparuit nova quidem indutum forma, sed longe potentiore « ac sanctiore, quam ante, vi praeditum. Quod cum ita sit, eritne « qui mihi ius adimat inferendi hominem natura sua socialem es- « se? Factum, quod semper et ubique reproducitur in omnibus

« plane vicibus humanae vitae, quid aliud profecto erit, nisi na-
« turae lex? An aliter leges, quae mundum materialem gubernant,
« a physicis colliguntur 1? »

Prob. II. ex naturali hominis indigentia. Nam hoc inter hominem et bruta animantia discrimen interest, quod haec iam a nativitate suscipiant ea, quae ad eorumdem conservationem et tutelam requiruntur; homo contra his omnibus destitutus nascitur, ita ut ad illa sibi comparanda rationis usu atque aliorum ministerio indigeat. Ergo ut ad rationis evolutionem, sic ad societatem cum aliis homo vi naturae ferri dicendus est, nisi inferioris conditionis quam bruta per delirium haberi velit. Apposite S. Thomas: « Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in « multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod « quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus na- « tura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut « dentes, cornua, ungues vel saltem velocitatem ad fugam. Homo « autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed « loco omnium data est ei ratio per quam sibi haec omnia officio « manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus « homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transi- « gere non potest. Est igitur homini naturale quod in societate mul- « torum vivat. Amplius, aliis animalibus insita est naturalis in- « dustria ad omnia ea, quae sunt ei utilia vel nociva, sicut ovis « naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia « ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et « alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt vi- « tae suae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in com- « muni, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis « ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vi- « tae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad o- « mnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur neces- « sarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiu- « vetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, « puta alius in medicina, alius in hoc, alius in alio 2.

Prob. III. ex facultate loquendi. Homo tantum inter cetera animantia sermone fruitur vi naturae. Atqui sermo est vinculum societatis, et ad communicandum cum aliis totus quantus est dirigitur. Ergo naturae intentio in homine procreando minime fuit ut is vitam solitariam ageret, sed ut consortio ceterorum uteretur.

1 *Cours d'hist. de philos. mor.* p. 1, lec. VI.

2 *De Regimine Principum* l. 1. c. 2.

Hoc argumentum affertur etiam a S. Thoma sic aiente: « Hoc etiam « evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis lo« quutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum tota« liter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo « passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia ani« malia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est com« municativus alteri, quam quodcumque aliud animal quod gre» gale videtur, ut grus, formica, et apis [1]. »

Prob. IV. ex innata animi benevolentia. Homo sic comparatus est natura sua, ut ad communicandum cum aliis eorumque necessitati subveniendum maximopere inclinetur. Sic qui scientiam possidet, cohiberi nequit quominus eam exterius manifestet; qui ob faustum eventum laetitia exsultat, aut ob tristem dolore tabescit, alios secum laetari ut condolere cupit: nec quidquam aegrius fert, quam amicis, quibuscum confabuletur, omnino privari. Itemque, si in alios moerentes aut hilares incidit, illico eorumdem affectuum particeps efficitur; si vero quemquam calamitate aliqua iactatum comperit, insita vi propellitur ad eius indigentiae opitulandum sive opera, sive re, sive saltem consilio bono.

Prob. V. ex perfectibilitatis conceptu. Homo perfectibilis est natura sua, idque inter praecipuas eius praerogativas adnumeratur. Sed perfectibilitatis actuatio societatem et plurium inter se collatas vires ac mutua subsidia requirit. Ergo etc. Et sane, nisi divisis muneribus, quisque aliorum auxilio in ceteris fultus, peculiari operi nervos intendat et praecedentium generationum laboribus adiutus propria inventa nepotibus transmittat; humanum genus semper eodem gradu consisteret, ac valde angustis perfectionis terminis concluderetur. Singula enim humana individua veluti fragmina sunt quaedam integrae naturae; quae qualis sit et quantum valeat, non in uno aut altero seorsum plene manifestat, sed in tota collectione, quae nunquam abrupta ad vires suas evolvendas augendasque contendit.

Prob. VI. ex rationis dictamine. Ratio ordinem servandum et amplificandum praescribit. Atqui ordo sive in implendis officiis, sive in propriis servandis iuribus, sive in colendis artibus aut scientiis, sive in ceteris animi virtutibus explicandis in plurium societate maximopere elucet. Ergo etc. Unde sapienter Tullius aiebat, *nihil principi Deo in rebus humanis esse gratius, quam homines habere inter se societatem ordinatam et perfectam, quae civitas dicitur* [2].

1 Loco superius citato.

2 *De Amicitia.*

Solvuntur difficultates.

Obiic. ex Rousseau. I. Ut status naturalis hominis dignoscatur, ipsum exuere oportet omnibus donis superadditis et facultatibus arte explicatis. His autem demptis, homo silvestris omnino ac segrex apparet, nec nisi sensionibus tantum instructus. II. Ideae universales ope sermonis acquiruntur. At sermo homini naturalis non est. In statu igitur naturali homo caret ideis universalibus. III. Multi reperti sunt homines in America et Africa ac locis polo proximis belluarum more viventes, sine religione, sine legibus, sine moribus; cuiusmodi sunt Hurrones, Hutentotti, Laponii, aliique. At hi in statu naturali manebant. Ergo conditio naturalis hominis a belluis minime differt.

Resp. In primis falsum est exuendum esse hominem omnibus perfectionibus arte acquisitis, ut status enim naturalis deprehendatur. Si enim hae naturae humanae sunt consentaneae et ex evolutione proficiscuntur pricipiorum, quae homini indita sunt; naturalem potius eius statum constituunt. Status enim naturalis ille est, qui a principiis naturae procedit, et ad quem res omnis a natura dirigitur et promovetur. Deinde etiamsi his homo abstractione exuatur, non tamen talis superest, qualem Rousseau comminiscitur. Non enim sola sensibilitate ornatus persisteret, sed ratione etiam instrueretur, quae essentialis homini est; tum domestica societate contineretur, in qua omnino nasci debuit, et ad civilem efformandam tenderet, ad quam vi naturae incitatur. Ad alterum vero, quod addit, reponimus utrumque a veritate deficere: nimirum ideas generales a sermone pendere, et sermonem homini naturalem non esse. Idearum enim universalitas non a vocibus, quae ideas subaudiunt, sed ex abstractione oritur, quae facultas ad intelligentiam pertinet et non loquelam sed obiecti perceptionem includit. Sermocinatio autem opus naturae est, quae organa ad articulatas voces edendas nobis conformavit, et vim ideas cum signis associandi concessit. Quoad tertiam obiectionem nemo est qui ignoret in praesenti historiae luce Rousseavium in describenda conditione earum gentium plane mentitum esse. Etsi enim illae valde barbaris moribus uterentur; haud tamen ea stupiditate laborabant, quam iis iste fabulator appinxit. Nam rationis usu fruebantur, ac Dei legisque naturae notionem, utcumque depravatam et erroribus implexam, aliquam tamen possidebant et consortio non solum domestico sed etiam quadantenus civili utebantur. Ceterum quidquid sit de miseris eiusmodi nationibus, probandum esset Rousseavio

earum conditionem naturalem fuisse et non potius recessum defectionemque a naturali statu, propter peculiares circumstantias, in quas fortuito inciderunt. At de Rousseavio satis.

Obiic. ex Hobbes I. In statu naturae quisque ius habet ad omnia. Hinc sequitur laedendi voluntas et mutuum bellum omnium in omnes. Nec vero eiusmodi nocendi libido ex eadem causa omnibus innascitur. Nam homines in statu naturae vel sunt modesti et suas vires aeque aestimantes, vel sunt ferocis ingenii ac tales ut nil sibi non arrogent. Si hoc contigerit, profecto hi ad alios iniuria afficiendos incitantur; sin primum eveniat, voluntas laedendi in illis exhoritur ex necessitate se tuendi a violentia aliorum ac res suas suamque libertatem vindicandi. II. Ingenia diversa sunt et mutuo dissentius. Dissensus autem odium et contemptum parit; atque hinc nocendi desiderium et bellum emergit. III. Nisi ad mutuum bellum natura homines inclinasset, cur viatores arma gererent, cives fores domorum clauderent, suprema potestas militias instrueret, et similia?

Resp. Hobbes his argutiis ineptire nemo non videt. Nam ius illud omnium ad omnia, non modo ex systemate resultat, quod falsum esse superius demonstravimus; sed etiam pugnantibus inter se conceptibus constat. Et sane ita cuivis homini competeret, ut a ceteris aequo iure impediri et omni effectu frustrari posset. At, quaeso, quodnam novum genus iuris id est, quod nullus revereri adstringitur, sed omnes sine iustitiae iactura intringere possunt? Nonne ad essentiam iuris pertinet, ut ceteros plane obliget? Quod autem addit de differentia inter temperantes homines et violentos, id non ad roborandam sed ad infirmandam potius eius sententiam dictum videtur. Nam si modesti illi homines suas vires aequi pendunt, et aliis idem, quod sibi, permittunt; inter se pacem procul dudio servabunt. Bellum igitur ab iis excluditur; quod ad summum inter bonos vigebit et malos illos qui ad inferendam iniuriam parati sunt. Sed ne id quidem ab inclinatione naturae procederet, sed a morum perversitate, qua homines nequam seipsos inquinarunt et ad laedendos alios incitantur. Quod autem fert natura non a pravorum hominum sed bonorum consuetudine diiudicandum est. Ingeniorum vero certamen, quod oggeritur, in primis commune non est. Multi enim pacifica mente donantur et aliis facillime acquiescunt. Qui vero ab aliis discrepant, modo cordati sint et prudentes, satis intelligunt opinionum differentiam nil concordiae voluntatum detrahere debere. Ac si quando contrarium accidit, id non ab ordine naturae sed a defectu individuorum repetendum est. Denique tertia difficultas, si quid valeret, bellum non modo in

statu naturae sed etiam in civi esse probaret. Nam etiam societate constituta, cautiones illae adhibentur. At neutrum revera probat. Non enim quia natura ad alios laedendos inclinet, quisque a violentia aliorum munire se studet; sed quia multi sunt, qui naturali benevolentia posthabita ab ordine naturali recedunt, idcirco ad horum violentiam propulsandam praesidia individualia et socialia conquiruntur.

Articulus II.

Quid naturalem societatem hominis ad actum reducat.

149. Si homo, ut vidimus, socialis est natura sua; iam societatem non opus factitium et liberum, quemadmodum Hobbes et Rousseau somniarunt, sed opus a natura intentum et requisitum habendum est. Iure igitur meritoque naturalis esse affirmatur; id enim optime dicitur naturale, quod non modo fundamentum habet in natura, sed etiam a natura positive requiritur et ordini naturae respondet.

At quoniam naturae ordinatio factum semper aliquod exigit, vi cuius concreta et realis evadat (sicut ipsa essentia hominis nonnisi per factum creationis existentiam induit); hinc est ut quaeri possit quid proprie socialitatem hominis ad actum reducat et concretam efficiat.

Qua in re illud primo evidenter apparet, hominem per factum ipsum existentiae quam recipit, in societate quadam constitui. Non modo enim in familia nascitur et educatur (quae certe societas quaedam est); sed etiam vi naturalium relationum quibus erga alios homines devincitur, cum iis universalem quandam societatem efformat, quae *humana* appellari posset. Profecto si societas non aliud sonat, quam consensum voluntatum et operationum pro scopo aliquo collatis viribus obtinendum; nemo non videt homines, quotquot exstant, societate quadam sub Deo omnium principe et gubernatore contineri; siquidem hoc ipso, quod lucem hauriunt, eumdem finem, eamdem legem a natura proficiscentem, idem vinculum recipiunt mutui amoris, quo alter alteri opitulari adstringitur.

Verum eiusmodi societas nimis generalis est et vaga; tum etiam sanctione visibili et forma positiva adhuc caret; ad quam adipiscendam genus humanum paulatim tendit, quemadmodum in tertio libro horum elementorum dicendum erit, cum de iure interna-

tionali disseremus. Praeterea, illa societas nimium distat a singulis individuis; quae certe antequam cum toto genere humano suas relationes explicant, eas explicent necesse est cum propinquioribus individuis et familiis, quarum existentiae longe arctius copulantur, et quarum consortio prorsus egent ad sufficientem tutelam et perfectionem procurandam. Haec igitur minor et magis arcta societas, quae *civitas* et generalius *corpus politicum* appellatur, ea est, de qua hic loquimur; et quae definiri posset: coetus perfectus hominum, iuris fruendi et communis boni gratia sociatus. Porro ad hanc ineundam homines vi naturae ferri, satis persuadetur argumentis iis, quibus naturalem socialitatem hominis supra demonstravimus. Non enim aliud revera est, nisi *actuatio* ordinationis illius, quam homo a natura sortitur, et quam nisi compleat, nec sibi satis providere, nec sua iura tueri, nec aliorum subsidio stabiliter uti, nec se atque alios ad debitam perfectionem adducere unquam poterit.

Iam age quid hanc politicam societatem determinet, in eaque actu homines constituat; praesentis controversiae argumentum est. Cui quaestioni ut respondeamus, principio dicimus causam quae civili consociationi actum tribuit, generatim esse quodvis factum, ex quo mutua hominum et familiarum iura et officia ita ligentur et stabilia efficiantur, ut vere unitate quadam donentur ad commune bonum pacifice et ordinate procurandum. Eiusmodi factum pro varietate personarum, locorum ac temporum multiplex esse potuit, idque pro singularum rerumpublicarum nativitate vestigare non ad philosophiam sed ad historiam pertinet. Alicubi enim fortasse fuit consensus plurium familiarum inter se aequalium, quae vel amore se tuendi contra pravorum impetus, vel desiderio communis auxilii stabiliter obtinendi, vel alia quavis de causa in consortium vitae civilis paulatim convenere. Alibi oriri potuit ex dominatu potentis cuiusdam viri, qui iure vel iniuria infensos vicinos subegit, atque ad convictum cum suis sub certa quadam conditione adstrinxit; vel ex adventu peregrinantium aut colonorum quorumdam, qui in territorium praeexistentium incolarum recepti sunt; vel aliis quibuscumque causis, quae inter individua vel familias fixae societati efformandae impulsum aut occasionem dederunt. Haec ut dixi fortuita sunt et mutabilia, quorum peculiaris indagatio historicorum propria est.

Nihilominus factum aliquod naturale et primigenium exstat, quod veluti genuina causa civitatis producendae haberi debet, quam caeterae causae vi naturae subaudiunt, eamque prout possunt imitantur. Hoc factum aliud non est quidquam, nisi naturalis fami-

liarum propagatio, quae ex primo stipite tamquam surculi enascentes et rami vincula ex naturae manibus nexa inter se retinent ad conferendas mutuo vires, ut se vicissim iuvent et, servatis cuiusque iuribus, communem felicitatem procurent. Et sane familia societas quidem est, attamen imperfecta et ad individuorum indigentiis plene satisfaciendum minime sufficiens. At imperfectum non idcirco a natura progignitur, ut tale maneat; sed ut in perfectum gradatim mutetur, atque ad eiusmodi finem inclinationem recipit a qua assidue sollicitatur et promovetur. Ergo iuxta naturae ordinem et insitam vim familia huc tendit, ut in societatem perfectam transformetur, quae homini iuvando plene sufficiat. Haec autem civitas vel civilis societas nominatur. Ad rem Tulius: « Cum hoc sit natura commune omnium animantium ut habeant « libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxi« ma in liberis; deinde una domus, communia omnia. Inde autem « est principium urbis et quasi seminarium reipublicae. Sequun« tur enim fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorum« que; qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos « tamquam in colonias exeunt. Sequuntur connubia et affinitates, « ex quibus etiam plures propinqui; quae propagatio et soboles « origo est rerumpublicarum [1]. »

En graphice descripta genuina civitatum et populorum generatio, quae non minus rationi quam historiae respondet. Si enim monumenta scrutamur quoad antiquissimas et celeberrimas gentes; eas non aliunde initio natas et in corpus quoddam politicum coaluisse comperimus, quam ex alicuius insignis familiae successiva propagatione. Quare patet civilem societatem pro homine naturalem appellari, non modo quia eius naturae apprime consonat et omnia quae in ipso sunt ad illam ineundam impellunt; verum etiam quia elementum illud, quod hanc ordinationem et propensionem explere debet, si in primo suo fonte consideretur, factum aliquod naturale est, nempe individuorum et familiarum multiplicatio ope coniugii. Nec difficultatem tibi ingerat quod a voluntate individuorum pendet ne succrescentes familiae alio discedant et mutuo separentur. Nam in primis eiusmodi voluntas saepe officium subaudit ab eoque obligatur, cum videlicet aliquid a familiis implendum apparet, quod extra consortium illud civile, a quo separari possent, praestari vel obtineri nequeat. Ex quo fit generatim ut non omnes societates sint *voluntariae*, sed aliquae sint *obligatoriae*. Deinde etiamsi ad coniunctionem illam retinendam prae-

[1] *De Officiis* l. I, c. 17.

cedens officium non adstringat, nihilominus non inde efficitur ut societas *factitia* dicatur. Voluntas enim in eo casu requireretur non ad creandum ordinem, sed mere ad ordinem sibi applicandum; quod certe, ut humano modo fiat, voluntatis interventum requirit. Etiam ad ineundum coniugium voluntas necessaria est. Num idcirco coniugium non naturale sed generi humano adventitium dices? Aliud est quod voluntas aliquid creet, aliud quod ordinem naturae recognoscat eique obsequatur. Primum rem factitiam exhibet, alterum naturalem sed humano more peragendam. Ignis certe non comburit, nisi materiae combustibili admoveatur. Dicesne propterea combustionem non esse naturalem?

Hinc intelligitur quomodo licet societas naturalis homini sit; tamen sine iniuria naturae possit individuum vel etiam familia quandoque extra civile consortium segregem et separatam vitam agere, praesertim si magno numero personarum constet. Cum enim tendentia ad societatem subordinata sit fini ultimo et officiis quae inde consequuntur; si familia forte adsit quae certo dignoscat posse se extra civile consortium in hunc finem obtinendum incumbere, et agrorum aut pecorum cultu sibi satis providere; ea certe nulla obligatione tenebitur ad societatem ampliorem, quae civilis dicitur, retinendam vel ineundam.

Hinc etiam infertur quod si quis divino ductu in solitudinem agitur, ut se divinae contemplationi penitus addicat, et cura perficiendi animum contentus ceteris vitae commodis, quae a civili societate proveniunt, se libenter abdicet; iis profecto altius vitae genus init, quam sit vulgare et commune ceterorum hominum etiam in societate degentium. Proinde non vituperatione, sed laude; non contemptu sed admiratione est dignus. Verum si ab hac vivendi ratione, quae supernaturalibus fulcitur adminiculis, mentem abstrahimus, et solum naturalem ordinem consideramus; profecto status solivagus extra ceterorum hominum convictum nullis naturae praeceptis absolute prohibetur. Attamen per se longe imperfectior est statu civili; siquidem subsidiis caret, quibus ille abundat, nec individuum ea perfectione donare potest quae in pacifica et ordinata societate facillime comparatur.

Articulus III.

De scopo societatis civilis.

150. Maximi momenti est in iure sociali praesens vestigatio; idque triplici potissimum ex causa. Primum, quia nisi finis societa-

tis et bonum, quod illa assequi nititur, rite determinetur; dirigi sapienter nequit eius operatio, nec definiri certo poterit ad quam destinationem implendam civilis potestas spectare debeat. Deinde, quia exinde repetendum est criterium quo perfectio cuiusque societatis diiudicetur; quae certe eo praestabilior erit et excellentior, quo magis scopo suo propinquabit. Tertio, quia non aliunde quam ex finis huius consideratione mensura depromi potest cum officiorum et iurium, quae civili auctoritati competunt, tum etiam limitum quibus illa vi naturae coërcetur.

Porro eiusmodi cognitio a scientia suppeditanda est. Homines enim principio ad societatem adducuntur instinctu potius, quam ratione; saltem valde confusam notionem habentes mediorum quae ipsis natura ad indigentiis tum physicis tum moralibus subveniendum in consortio civili suppeditat. At scientia superveniente, quae reflexionem hominis repraesentat, idea illa lucidior distinctiorque efficitur; et scopo quem societas spectat declarato, cives ad perfectionem consentaneam procurandam longe melius disponuntur. Quod cum ita sit, diligenter curandum est ut scopus hic rite determinetur, praesertim cum rationalistae hac quaestione valde abutantur ad societatis ordinem funditus evertendum.

151. Qui ius naturae ante Kantium tractaverunt, finem societatis civilis vel in salute publica, vel in felicitate communi civium, vel in tutela iurium, vel in securitate interna et externa, vel in progressu naturae humanae, vel in copia bonorum externorum generatim posuerunt. Quae effata saepe ambigua sunt et incerta, saltem nimis vagantur et falsis interpretationibus ansam praebent [1]. Kant investigationem hanc magis definire curavit, eiusque sententiam plus minusve alii omnes rationalistae sequuti sunt. Ea igitur prae ceteris explicanda et refutanda videtur.

Kant rationalistico principio innixus de absoluta hominis independentia prout ens rationale est, libertatem voluntatis, tamquam a ratione requisitam, homini tribuit; eamque in hoc collocat, quod voluntas se mere *a priori* ad operandum inflectat, nimirum propter solam legem rationis, remotis ceteris impressionibus

1 Hanc ambiguitatis et confusionis notam incurrit etiam opinio Rosmini, qui nostris temporibus finem societatis in *expleti animi quiete* constituit. « L'appagamento è il fine essenziale della società di diritto e di fatto. » *La Società e il suo fine* l. 2. c. 3.

Multo magis idem dicendum est de Ahrens, qui scopum politicum ad hoc reducit ut conditiones et media civibus suppeditentur, quibus ad evolutionem propriarum facultatum incumbere possint. *Cours de droit naturel* etc.

empiricis. Iam vero hae impressiones, quae removeri debent, duplicis generis esse possunt; aliae internae, quae ab appetitu et affectibus animi; aliae externae, quae a vi quadam humana actionem nostram praepediente procedunt. Hinc ordinem moralem distinguit ab ordine iuridico. Nam quae leges tutantur libertatem internam, et coactionem important ab homine in seipsum exercendam, pertinent ad moralem; quae vero respiciunt libertatem externam et coactionem aliorum iubent ne ab agendo nos impediant, ius constituunt.

At quoniam libertas externa per se limite caret, et cuique homini competit, et circa idem obiectum versatur, nempe mundum adspectabilem; efficitur hinc ut mutuus inter homines conflictus enascatur, quem ratio pati non potest. Quare praeceptum ab ea imponitur: *sic restringendam esse libertatem cuiusque, ut simul constare possit libertas aliorum.* Hoc praeceptum *principium coëxistentiae* appellat, ex eoque derivari ait cetera, quotquot exstant, praecepta iuridica, sive matrimonium sive dominium sive quaslibet alias hominum relationes respiciant.

Hinc *status* seu politica societas exsurgit tamquam *postulatum* seu requisitum, huius *principii coëxistentiae.* Nam cum homines individui propter sensibilem naturam, quae rationi contradicit, illi principio difficile admodum obtemperaturi essent; necesse fuit ut simul congregati vim publicam crearent, quae potestate sua renitens ad obediendum adigeret et mutuam coexistentiam tueretur. Quapropter civilis societatis scopus alius non est, nisi aequalis coarctatio, atque ideo mutua harmonia, libertatis singulorum [1].

Hanc doctrinam, in qua, ut dixi, omnes rationalistae et magna pars libertinorum fundantur, nos breviter refellemus; deinde quid scopum civilis societatis efformet demonstrabimus.

Propositio I.

Scopus civilis societatis reponi nequit in mutua coarctatione et harmonia libertatis.

152. *Prob. I. ex principiis, quibus opinio illa nititur.* Ne nimii simus, tria tantum attingemus: independentiam entis rationalis, absentiam moralitatis a motivis empiricis, carentiam limitum libertatis externae.

Ac primo quidem, Kant et Rationalistae sententiam illam derivant ex hypothesi independentiae entis rationalis, quod iuxta ipsos

1 *Elementa Metaphysica Theoriae Iuris.*

non alium finem praestitutum habet, nisi propriam sequi rationem. Atqui illa hypothesis absurdissima est. Nam ens rationale, nempe homo, quemadmodum in natura pendet a Deo atque a Deo ad existentiam determinatur; sic etiam in fine et operationibus eamdem induit dependentiam. Quare a supremo illo rerum omnium Auctore finem et normam operandi suscipiat necesse est.

Deinde, Kant et Rationalistae subaudiunt omnes determinationes et motiva experimentalia moralitate carere. Id etiam falsum est. Nam ordo obiectivus, ex quo moralitas actionum profluit, manifestatur non ex solis abstractis et universalibus et necessariis rationis principiis; verum etiam ex naturalibus rerum propensionibus et ex concreto ordine rerum existentium, qui intelligentia aut ratiocinatione detegitur. Et sane quis stultissimam illam Kantii blasphemiam sine horrore audire potest: immoralem esse actionem quae ex amore Dei peragatur? Nihilominus id in eius inepta doctrina tamquam consectarium rite deductum proponitur; quandoquidem amor non est ratio, sed voluntatis motus et inclinatio.

Denique, illud etiam falsum est quod aiunt, libertatem externam per se spectatam carere limitibus. Nam id locum habet in libertatis conceptu, qui abstractione mentis ab omni obiecto et concreta operatione separetur; non autem verum est de libertate reali, quae circa rem determinatam sub ductu rationis ad operandum procedit. Sic enim libertas optime coarctatur et limites accipit tum ex obiecto, in quo versatur et cuius ordinem et naturalem finem invertere nequit; tum etiam ex officiis, quibus persona, quae operatur, adstringitur.

Prob. II. ex ipsa propositionis natura. Kantianus hic societatis scopus videtur esse negativus potius, quam positivus. Non enim aliud revera per se importat, nisi remotionem impedimentorum, quae a violentia pravorum hominum iuribus alienis inferri possent, et desitionem pugnae qua extra societatem voluntates singulorum mutuo confligerent. Qua in re aliquid simile praeseferre videtur Hobbesiani systematis. Certe eiusmodi est, ut vel individualismum vel despotismum parere debeat. Nam si sibi constare velit; non aliud officium civili potestati prescribere potest, nisi ut limites effrenae libertati per externam coactionem imponat. Ceterum vires civium propriae singulorum libertati plane permittet, ut quisque tamquam separata quaedam existentia ad arbitrium operetur; nulla communi meta omnibus praestituta. At vero ita sibi relictae singulorum activitates mutuo divertent, sine ligamine et ordinatione sociali, quae nonnisi ex unitate positivi cuiusdam finis, ad quem socii dirigantur, provenire potest.

Quod si sententia illa, sibimetipsi dissentiens, civili potestati, praeter concordiam mutuae libertatis, ius tribuit praescribendi alia bona concursu singulorum civium obtinenda; facile ad despotismum adducet. Non enim normam ullam praebet et limites a fine desumptos, sed confuse et indeterminate libertatem harmonice coërcendam iubet. Quare ansam dat civili auctoritati ut omnia se posse arbitretur, et se rationem socialem appellans, *autonomam* omnino faciat, imitatione rationis individualis, quae iuxta Kantium nonnisi sibimetipsi auscultare et obedire tenetur.

Prob. III. ex corollariis quae consequuntur. Primum corollarium est interitus totius moralitatis publicae. Nam, cum quaeque praecepta iuridica, circa quae coactio exerceatur, non aliunde in hac hypothesi deriventur, nisi ex principio coëxistentiae; nihil civilis potestas prohibere poterit ex iis rebus, quae ita libertati unius favent, ut alterius libertati non noceant. Hinc neque suicidium, neque blasphemiae, neque sacrilegia, neque publica scandala prohibebit; et pactiones utcumque turpes, modo fiant mutuo consensu partium, permittet tamquam iuridice indifferentes; propterea quod libertatem contrahentium minime laedunt. Et sane rationalistae, qui severitati Logicae tenacius adhaerent, aperte fatentur societatem non posse suis legibus neque divortia, neque polygamiam, neque incestus damnare aut punire, modo ex libero consensu oriantur; siquidem iuxta Kantianum principium nequit vis externa adhiberi contra usum illum libertatis, qui alterius libertati non detrahit.

Aliud corollarium est integra separatio societatis politicae ab Ecclesia, quae extra ambitum iuris evagari cogitur, utpote quae a principio coëxistentiae non emergat. Immo ad ius sociale pertinebit indifferentismus religiosus et atheismus politicus; siquidem non plus coarctanda libertas est, quam requiritur ut libertas aliorum non adimatur; iussio autem unius cultus praefatam mensuram excedit.

Tandem, ne plura persequar, gubernium eo plus tenderet ad interitum; quo magis cives in honestate proficerent. Nam gubernium iuxta Kant et rationalistas propterea unice instituitur, ut ope coactionis externae principium coëxistentiae ad actum reducat. At quo arctius homines honesto adhaerescunt, eo minus indigent externa coactione pro libertate aliorum observanda. Ergo ultimus terminus huius progressionis, qui saltem ut exemplar proponitur, est desitio omnimoda regiminis socialis, nimirum anarchia. Et quoniam quaeque res ad sui conservationem vi naturae impellitur; politica auctoritas, ut se tueatur, deberet assidue progressum

civium in via honestatis et virtutis praepedire. En itaque pulcherrimus concentus ordinis socialis, rationalistarum sapientia plane dignus! Ex una parte subditorum multitudo, quae morali progressu ad auctoritatem gubernantium perimendam nititur; ex alia gubernantium auctoritas, quae, ne mortem incurrat, ad moralem subditorum progressum iugiter debilitandum contendit.

Propositio II.

Scopus politicus est ordo exterior, pro comuni prosperitate sociorum, interno moralitatis ordine informatus.

153. *Prob. prima pars.* Scopus politicus ex una parte positivus esse debet; siquidem quidquid a natura procedit, ad positivum scopum ordinatur: ex alia excedere nequit vires naturales subiecti, cui proponitur; siquidem natura scopum non praestituit, nisi vires necessarias ad illius adeptionem impartiatur. Atqui id apprime verum est de ordine externo, qui ex mediorum apparatu consurgit prosperitati sociorum opportuno. Nam ordo hic, ut patet, non sola negatione, sed etiam positione constat; et efficacitati sociali ac publicae optime subiicitur, quippe qui visibilis est et externa operatione procuratur.

Prob. secunda pars. Scopus societatis respondere debet naturae sociorum, et principio ex quo societas ipsa dimanat. Atqui natura sociorum personalis est, ac proinde conceptum finis offert in singulis; principium socialitatis in mutua benevolentia potissimum cernitur. Ergo bonum, quod per societatem intenditur, commune sit necesse est, seu tale ut in omnes cives aliqua ratione redundet.

Nec vero eiusmodi bonum determinata quadam utilitatis specie continetur; sed omnes relationes spectat, quae ex privato familiarum circulo in amplum ordinis publici ambitum se protendunt. Cum enim societas ad perfectionem individuorum natura sua ordinetur; omnibus eorumdem propensionibus rite explendis et viribus augendis operam datura est ordine illo externo, quem procurat; licet aliqua praestare teneatur rigore iustitiae, alia autem officio dumtaxat beneficentiae. Sed, sive unum sive aliud facit, in neutro officio implendo extra scopum proprium evagatur. Idcirco eiusmodi bonum generali vocabulo prosperitatis significavimus.

Prob. tertia pars. Societas respectu individuorum non finis est, sed medium. Nam societas personis constat; personae autem in hoc distinguuntur a rebus, quod finis rationem amittere numquam pos-

sint. At vero medium in tantum tale est, in quantum tendit in bonum alterius. Ergo societas tendere debet in bonum individuorum, ex quibus coalescit. Sed bonum individuorum nullum est, nisi ad ordinem moralem pertineat, vel saltem ordine morali informetur; siquidem destinatio hominis in hac vita est ordo moralis: bonum autem cuiusque entis vel est ipse finis, vel sunt ea quae cum fine nectuntur. Ergo societas civilis, quoniam ordinem moralem procurare directe non potest (siquidem is internus est, et ab interno procedit); illum procurare debet saltem indirecte, quatenus ad eumdem conservandum et fovendum dirigat externum ordinem cui adlaborat.

Haec nostra sententia sic explicata, ad rem quod attinet, non differre videtur ab ea, quam proponit Taparellius inquiens: « Il « fine immediato, per cui opera direttamente la società, è il bene « commune esterno, ordinato all' individuale interno di tutti gli as- « sociati e subordinato al loro ultimo fine [1]. » Quod quidem sapienter dictum est. Nam finis rei alicuius cum respondere debeat naturae, qua res ipsa constituitur; praescindere nequit a relatione ad finem alterius rei, pro qua res prior tota quanta est instituitur. Atqui societas tota quanta est instituitur propter bonum civium, qui illam efformant. Ergo finis civilis societatis praescindere nequit a fine ipsorum civium, sive proximo sive ultimo.

Articulus IV.

De structura societatis civilis.

154. Explicata origine a qua procedit, et explicato fine, ad quem tendit civili societas explicanda nunc sunt elementa, ex quibus illa coagmentatur. Qua in re, distinctionis et claritatis gratia, separatis punctis innuemus quae magis videntur esse necessaria et captui tironum accomodata.

I.

Elementa essentialia societatis sunt multitudo et auctoritas, seu subditi et superior.

155. Societas est corpus unum, licet non physicum, sed morale; tum etiam est coetus plurium pacificus et ordinatus. At vero in

[1] *Corso Elementare di natural diritto* l. IV, art. 1

corpore, quod vera unitate gaudeat, sicut necesse est dari partes, quae uniuntur, sic etiam oportet esse principium aliquod unionis, seu vim aliquam quae partes in mutua iunctione contineat. Itemque in coetu pacifico et ordinato sicut requiruntur personae, quae pace et ordine perfruantur; sic poscitur principium, quod pacem illam, seu consensum voluntatum gignat, et ordinem procuret, nempe harmoniam in singulorum relationibus. Ergo haec duo elementa essentialiter ad societatem pertinent, et sine illis societas ne mente quidem concipi potest. Iamvero partes e quibus corpus morale societatis efformatur, et personae quibus coetus eius coalescit appellantur *multitudo*: vis gignens unitatem in eo corpore, et principium procurans ordinem et pacem in illo coetu, appellatur *auctoritas*. Patet igitur multitudinem et auctoritatem elementa esse essentialia, ex quibus societatis natura consurgit.

Idem per se claret de superiore et subditis. Nam superior nihil aliud est, nisi auctoritas concrete spectata, nimirum quatenus in persona aliqua individua vel in aliquo collegio residet; subditi autem nihil aliud sunt, quam ipsa multitudo prout ab auctoritate regitur, eique ordinem dictanti subiicitur.

156. Ut quisque facile perspicit, auctoritas civilis in iure consistit ponendi ordinem in multitudine ad finem civitatis assequendum; subiectio civilis in obedientia reponitur quoad sequendum impulsum ab auctoritate procedentem pro adeptione finis illius. Hinc consequitur auctoritatem maximopere differre a dominio, et subiectionem civilem a servitute. Nam dominium, ut alias dictum est, in facultate consistit disponendi pro lubito de re aliqua ad propriam utilitatem. Quare eius characteres non modo discrepant, verum etiam contradicentes omnino sunt notis, quibus constat auctoritas. Et sane dominium versatur circa res, non circa personas; eius usus procedit a voluntate, non ab officio; eius finis est utilitas non aliorum, sed domini. Contra auctoritas directe operatur circa personas; eius exercitium a ratione praecipitur; non spectat bonum superioris sed totius communitatis. Itemque servus, in quantum eiusmodi comparatur rebus [1]; absolute pendet ab arbitratu domini; actione sua nullo modo proprium, sed domini emolumentum intendit. Nil tale accidit subdito, qui in quantum subditus rationem personae retinet ac propriis iuribus ornatur;

[1] Diximus *in quantum eiusmodi*, idest quatenus praecise *servit* et in operatione consideratur quam alteri collocat. Nam si consideretur quoad naturam in quantum homo est, personali dignitate fruitur, qua Dominum ipsum aequiparat; tum iuribus instruitur quae a nemine violari debent.

ad operandum movetur non ab arbitrio, sed a lege, quae, ut diximus, ordinatio rationis est; operationem ponit non propter privatam imperantis, sed propter utilitatem communem totius corporis socialis, quae in omnia membra ac proinde in ipsum etiam qui operatur, sicut in superiorem, qui caput est societatis, refunditur. Quapropter subditus ita imperio subiicitur, ut subiectione illa non alteri, sed sibi serviat; etsi non seorsum inspecto sed quatenus iunctione cum aliis societatem efformat, ad quam augendam directe spectat bonum sociali operatione procurandum.

Qua in re sedulo cogitandum est, bonum commune non esse idem ac bonum maioris partis, sed esse bonum totius communitatis quod vel directe vel indirecte in utilitatem omnium cedat, et quo nemo privari potest, nisi in poenam patrati facinoris a corpore societatis abscindatur. Quare societatis natura omnino pervertitur, quoties numerus aliquis sociorum, sive magnus sit sive parvus, ad se omnem utilitatem publicam revocet; ceteris exclusis et inopia omnisque culturae carentia laborantibus. Immo socialis iustitia laeditur, etiamsi vel unius dumtaxat socii praesidium ac tutela negligatur. Quapropter nemo non videt quantopere iuri naturae repugnent illae respublicae, in quibus una tantum pars civium sospiratur et floret, altera misere tabescit et angitur.

II.

Multitudo socialis proxime non constat individuis separatis sed familiis.

157. Rousseau et Beccaria societatem non vi naturae sed ex libero arbitratu sociorum derivantes, eam ut collectionem non familiarum sed individuorum traduxerunt. Idem faciunt rationalistae, qui abstractione mentis societatem dissolvunt, eamque denuo redintegrant per implicitum saltem consensum singularum partium. Sed haec sententia falsissima est. Primum, quia vel fabula de *statu naturae*, vel fictione iuridica innititur omnino arbitraria. Deinde quia societatem assimilat non corpori viventi, cuius partes sint organicae; sed corpori plane inanimi, quod sola molecularum coacervatione constet aliqua attractione mutuo cohaerentium. Tertio, quia processum pervertit naturae, quae ab imperfecto ad perfectum incidens, primum societatem in coniugio, deinde in familia latius explicata, tandem in civili consortio reponit.

Ea igitur opinione reiecta, dicimus individua civilem societatem efformare, quatenus iam ante ad familiam pertinet et domesticam

societatem constituunt. Id patet tum ex eo quod individua vi solius familiae integritate et perennitate donantur; tum ex eo quod familiae conceptus et necessitas arctiore vinculo cum hominis natura copulatur, quam conceptus et necessitas convictus politici. Quare sive ordo rationis, sive propensio sensibilis, sive processus originis consideretur; individuum prius familiae deinde civitati coniungitur; immo per se in tantum civitati coniungitur, in quantum civitati coniungitur familia ad quam pertinet, et quae ad civitatem efformandam veluti pars concurrit. Praeterea, iura domestica anteriora sunt iuribus civitatis et magis insolubilia; nec sociali auctoritate unquam immutari possunt aut imminui; sed potius solidari debent et cautionem ac tutelam accipere. Ergo individuum, iuxta ordinem naturae, fortius et prius illis adstringitur, quam adstringatur iure civitatis. Ergo civile vinculum iam subaudit in individuis vincula domestica; ac proinde in tantum civitas ex individuis efflorescit, in quantum individua iam ante familiis alligantur.

III.

Constitutio naturalis societatis debet esse organica non mechanica.

158. In hoc organismus a mechanismo differt, quod hic materiam assumit omnino inertem et artificiose disponit ad mere exequendum motum, quem vis aliqua toti imprimat moli; ille contra materiam exhibet in suis partibus iam peculiari structura donatam; et licet virtute aliqua principali totum compositum regat atque ad finem unum ordinate conducat; tamen singula organa propriis viribus affecta subaudit, quae in suo gyro per se operentur. Exemplo sit corpus humanum, in quo caput non sibi vindicat officium ceterorum membrorum, sed ea tantum moderatur et gubernat pro incolumitate totius compositi. Vel etiam exemplo sit harmonia facultatum humanarum; quae certe ita unitate donantur, ut ratio ceteris imperet et ordinem praescribat pro exigentia finis, ad quem totus homo adducendus est; sed minores vires nequaquam absorbet, nec in sui meras derivationes convertit.

Id maxime locum habere debet pro societate civili, quae ex personis coalescit, non rebus; et quae processu naturali a minoribus consociationibus gradatim enascitur. Et sane ex eo quod cives personae sunt propriis iuribus et libertate individuali gaudentes, enascitur ut propria activitate uti pro finibus quibusdam particularibus assequendis atque ad id mutuas etiam vires simul conferre

possint. Hinc saepe diversa efflorescunt consortia, puta ad artes, industriam, commercium, litteras, scientias pertinentia, quae licet influxum aliquem a supremo principio politico recipiunt ne a communi societatis scopo deerrent; tamen interno fine, interna vi, interno motu, internis legibus spoliari non debent.

Ex eo autem, quod processus naturae gradatim fiat, efficitur ut familiae primum municipio, deinde provinciae, tandem integro *statui* seu societati politicae ab alia prorsus independenti elementa suppeditent. Quare familiae sic magnum totius reipublicae corpus componunt, ut antea arctioribus quibusdam vinculis nexae et angustiore ambitu explicatae, minores societates efforment proprio organismo et fine et efficacitate praeditas. Has vitali omni et intrinseco impulsu viduare atque in meras convertere machinas, quibus a principio externo dumtaxat motus et directio imprimatur, improvidum est et ordinationi naturae dissentiens.

Hinc intelligitur quid iudicandum sit de intemperanti illo *centralismo*, ut aiunt, quo inferiores societates omni spontaneo motu destitutae non aliter concipiuntur quam ut rotae et inertia quaedam instrumenta ad motum aliunde receptum exequendum destinata. Id rationi repugnat et ipsi incremento boni socialis est maxime noxium. Nam sociorum vires enervat, et societatem quodammodo perimit; quae non aliter vivit et progreditur, nisi quatenus eius partes organica etiam textura constant et peculiari vita ac motu informantur, licet sub moderamine supremae cuiusdam virtutis, quae singulas harmonica unitate donet et ad finem totius corporis consequendum dirigat.

CAPUT TERTIUM

DE SUPREMA POTESTATE CIVILI.

Suprema potestas, quae etiam *summum imperium*, et propter dignitatem, quae fulget, *maiestas* quoque nominatur; definiri potest: *ius gubernandi rempublicam;* seu *moralis facultas ab alia independens, qua civium actiones ad commune bonum dirigantur*. Dicitur *moralis facultas* ut distinguatur a vi mere physica et eius genuina causa explicetur. Tota enim quanta est, a ratione procedit, quae dictat, proposito a natura fine, illico potestatem subiecto fieri se ad illum dirigendi ac promovendi. Additur: *ab alia independens*, ut dos explicetur supremae auctoritatis, quae

certe, ut suprema sit, alteri potestati politicae subiecta esse non debet. Pars vero illa: *civium actiones* materiam exprimit, circa quam ius gubernandi versatur. Denique *bonum commune* denotat finem quem publica potestas spectat, et qui a privato scopo individuorum et familiarum differt. De hac itaque potestate generatim disputaturi, eius originem, subiectum, formas quas induit, ac modos quibus transmittitur, investigabimus.

Articulus I.

De origine supremae potestatis.

159. Qui, ad originem societatis explicandam, ex *statu naturae* proficiscuntur opposito statui civili; hi, quod consequens est, publicam potestatem ex contractu repetunt, et effatum illud sanciunt: *Nullum imperium sine pacto.* Haec theoria communis est omnibus iuristis *protestantibus* a Grotio usque ad recentes rationalistas [1]. Sed nemo eam ulterius promovit, quam Rousseau; qui in opere, quem *de contractu sociali* inscripsit, apertum ius rebellionis ex illa derivavit. En eius doctrinae summa. Libertas homini essentialis est, et nunquam ab eo alienari valide potest. Hinc cum homines in societatem conveniunt, nequit haec legitime iniri, nisi tali forma politicae unionis decoretur, qua libertas singulorum non laedatur; sed quisque ita obediat auctoritati ut non obediat nisi sibimetipsi et revera liber, ut ante, maneat. Iamvero ut huiusmodi forma habeatur, in qua problema politicum situm est, hanc unicam viam patere ait, ut nempe quisque socius omnia iura quae possidet, societati prorsus cedat. Haec unica problematis illius solutio est. Nam, cum quisque civis sit aeque pars totius corporis socialis, aequali parte potitur summae conflatae ex iuribus singulorum et toti illi corpori tributae. Quare hac sola via cives ob *reciprocitatem* tantumdem recipiunt quantum dederunt, ac proinde cessione sua nihil amit-

1 Ne omnium sententias singillatim commemorem, referre sufficiat verba quibus Vattel hanc opinionem proponit. « Cette autorité, appartient originairement et « essentiellement au corps même de la société, auquel chaque membre s'est soumis « et a cédé les droits qu'il tenait de la nature, de se conduire en toutes choses « suivant ses lumières, par sa propre volonté et de se faire justice lui-même. Mais « le corps de la société ne rétient pas toujours à soi cette autorité souveraine; « souvent il prend le parti de la confier à un sénat, ou à une seule personne. Le « sénat ou cette personne est alors le *souverain.* » *Le droit de gens* t. I, l. 1, ch. IV.

tunt. Ad hoc tamen duae conditiones requiruntur : primum ut cessio sit absoluta omnium iurium, secus aequalitas non vigeret pro omnibus ; deinde ut non fiat peculiari personae aut coetui, sed tantum integrae communitati.

Porro ex hac alienatione iurium et voluntatum peculiarium nascitur ius et *voluntas generalis* totius sociatatis tamquam unius personae moralis. In hac residet *summum imperium ;* quod licet a singulis efformetur ; tamen, prout unitas quaedam est, singulis praeest [1]. Hoc summum imperium a collectione civium alienari non potest ; ac proinde populus essentialiter est princeps (*il popolo sovrano*) ; immo eius auctoritas tam sacra est, ut nec *dividi*, nec *repraesentari* nec *limite affici* unquam valeat. Sic populi inalienabilis et absoluta maiestas constituitur, ad quam tota Rousseavii doctrina reducitur, et vi cuius principes, senatus, et alii omnes qui auctoritatem exercent, non aliud revera sunt nisi simplices magistratus populi ab eius nutu pendentes. Quare cum populus, seditione facta, illos de gradu deiicit, proprio utitur iure; nec rebellis appellandus est, sicut non appellatur rebellis princeps, quid administrum aliquem munere destituit. Haec irrefragabilis naturae lex est, contra quam vim nullam habet quaevis alia politica constitutio. Sic legitima efficitur perduellio ; immo in ius convertitur, quo uti pro lubito licet multitudini [2].

1 « A l'instant au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet « acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de mem- « bres que l'assemblée a de voix ; la quel reçoit de ce même acte son unité, son « moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi « par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité et prend main- « tenant celui de republique ou de corps politique, le quel est appellé par ses « membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en « le comparant a ses semblables. A l'égard des associés ils prendent collectivement « le nom de *peuple* et s'appellent en particulier *Citoyens,* comme participans à « l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux loix de l'état. » *Du contract social* l. 1, c. 5.

2 Haec theoria aliud non est quidquam nisi protestantismus ordini politico applicatus. Audiatur Stahl, testis hac in re minime suspectus. « La Riforma della « Chiesa nel secolo decimosesto assunse ad un tempo presso i popoli latini e nella « parte riformata un carattere assolutamente politico. Sin dal principio s' insegnò « nella Costituzione della Chiesa questa dottrina : che, cioè, secondo un ordine di- « vino immutabile (*iure divino*) la comunanza cristiana, siccome la comunanza « de' santi, debba avere il potere supremo nelle cose ecclesiastiche. E si andò così « innanzi in alcuni paesi e specialmente dove la potestà politica si opponeva alla « riforma oppure alla signoria della communità ecclesiastica, da sostenere che la « communità de' santi, il popolo di Dio, abbia da lui ricevuto il supremo potere

Porro ut haec deliria, quibus recens libertinismus agitatur, dilucide refutemus et veram doctrinam de origine potestatis tradamus, sequentes constabilimus propositiones.

Propositio I.

Theoria Rousseavii civilem auctoritatem ex contractu derivans absurdissima est.

160. *Prob. I. ex principio in quo fundatur.* Hoc principium est inalienabilitas libertatis humanae; qua in re, ut mos sophistarum est, ambiguitate vocis abutitur. Nam libertas duplici sensu accipi potest: nempe vel quatenus opponitur servituti proprie dictae, vel quatenus opponitur subiectioni civili, qua homo auctoritati alterius fit obnoxius. Prima alienari ab homine nequit; siquidem homo, ut saepe diximus, in mancipium, quod rei prorsus assimiletur, convertendus nunquam est; propterea quod dignitas personalis ex eius essentia dimanat cum eaque non solubili nexu connectitur. Secunda e contrario non modo alienari potest; sed etiam ad eam alienandam natura ipsa hominem inclinat; quae, ut alias diximus, hominem socialem effecit. Nec vero illius amissio libertati hominis propriae reluctatur, sed consonat potius. Nam cum homo natura sua sit rationalis; libertas hominis propria ea est, quae rationem pro duce habet ac norma operandi. Atqui per subiectionem civilem homo subditur legi, quae ordinatio rationis est. Ergo subiectionem induit, quae hominis naturae respondet, et quam eius libertas non exlex sed rationalis non respuit sed requirit.

Prob. II. ex repugnantia ipsa quam contractus inducit. Fere quot sunt verba, tot sunt absurda, quae contractu illo Rousseaviano includuntur. Sed ne prolixiores simus, aliqua tantum innuemus. Primo, statuit cives cessione illa integra iurium, quibus gaudent, aequalem viritim partem conferre ad summam, quae in toto residet, efformandam. Qua in re libertatem cum aequalitate confundit. Sic enim ratiocinari videtur: omnes contrahentes liber-

« in generale, e però anche quanto alla società civile, e quindi abbia il diritto « anzi il dovere di deporre quei re che resistessero ai precetti di Dio, non che di « giudicarli e punirli. Da questa teoria nacquero le violenti agitazioni di Scozia e « d'Inghilterra, e in Inghilterra specialmente la rivoluzione politica; la quale non « ostante la sua profonda differenza, si suole a ragione considerare come foriera della « francese. » *Storia della Filosofia del Diritto* etc. lib. 3, sez. 3, c. 1.

tate fruuntur ; ergo omnes aequalibus iuribus ornantur. Quod ita non est; siquidem ex libertate non aequalitas iurium sed inaequalitas potius emergit. Nam effectus, qui ex libertate oriuntur, hoc ipso quod ex libertate oriuntur, diversi sunt; diversitas autem effectuum diversitatem iurium constituit; quae concrete spectata semper a facto aliquo determinantur.

Deinde, ad libertatem servandam medium proponit libertati maxime infensum, quale est exspoliatio omnium iurium. Sic enim persona in rem penitus transformatur et merum mancipium societatis efficitur. Nec reciprocatio, quam iactat, iura illa individuis restituit; siquidem haec non aliud largiretur, nisi aequale ius suffragii in publicis deliberationibus. Ceterum bona omnia et facultates et vitam ipsam singulorum civium sub ditione absoluta et arbitrio *pluralitatis* relinquit. Ergo quisque civis tyrannidi subiiceretur. Immo ipsa *pluralitas* in eodem discrimine versatur. Nam singula eius membra, quemadmodum eo tempore, quo maiorem numerum conflant, in ceteros absolute dominantur; sic postea propter contrariam *pluralitatem*, quae iugiter enasci potest, eamdem miseram conditionem subibunt. Ita societas in vagum quemdam et perpetuum despotismum transmutabitur; quo cives omnes effraenis cuiusdam et incerti domini arbitrio commissi, deteriore iugo premantur, quam vetera ethnicorum mancipia.

Tertio, manifestam contradictionem incurrit, propterea quod ex una parte libertatem individualem alienari non posse decernit, idque tamquam fundamentum totius pacti socialis constituit; ex alia individua ita sua iura communitati cedere iubet, ut ea amplius revocare nequeant. Haec autem vehementer pugnant inter se. Nam vel individuum ita natura sua est liber, ut nunquam irrevocabili pacto se obligare possit alicui; et tunc ne toti quidem corpori sociali ita submittendus est, ut nefas ei sit a contractu illo deinceps resilire. Vel perpetua et irrevocabilis obligatio libertati naturali hominis non repugnat; et tunc corruit fundamentum, quo Rousseau nititur, ad proprium systema excitandum. Quod autem subiungit: *idcirco pactionem contractus socialis a singulis scorsum individuis revocari non posse, quia coactio, quae inde sequitur, in hoc consistit ut quisque adigatur manere liber ;* scomma est plane ridiculum et ad insultandum rationi prolatum. Quae enim umbra libertatis adhuc superesse potest, in eo systemate, quo singuli cives omni prorsus iure omnique propria voluntate spoliati, iure tantum suffragii gaudent, quod nullam ipsis ne quoad vitam quidem cautionem certam affert, propter continuum periculum contrariae pluralitatis, quae conflari iugiter posset?

Sed longius, quam par est, progrederemur si omnes repugnantias huius delirantis sophistae tangi vellent. Ad nonnullas absurdas illationes, quae ex eius systemate consequuntur, veniamus.

Prob. III. ex absurdis quae enascantur. Primum omnis moralitas evanesceret. Nam systema hoc nullam superiorem legem homini et ipsi societati impositam; nullum relationum ordinem aut finem a voluntate tum singulorum tum etiam totius corporis socialis independentem agnoscit; sed omnium iurium et officiorum fontem in sola populi libera voluntate constituit. Haec unicum principium est et iudex iustitiae, moralitatis, religionis; quidquid illa imperat, sanctum est; quidquid contra prohibet, est turpe.

Secundo, socialismi et communismi semina continet. Nam non modo titulum iuris nonnisi a sola ratione derivandum praecipit, omni vi prorsus detracta factis historicis, a quibus concrete ius determinatur; verum etiam ad omnem conditionum socialium varietatem destruendam vehementer inclinat. Nam perfectam aequalitatem iubet; perfecta autem aequalitas inter cives obtineri nequit, nisi omni conditionum et iurium diversitate sublata.

Tertio, non modo rebellionem legitimam facit, sed anarchiam plane sancit. Nam populus nullo modo *repraesentatus* sed in se et per se sumptus constituitur tamquam princeps absolutus et fons et principium totius ordinis politici, quem pro lubito commutet et invertat.

Quarto, quod incredibile videri posset, cum hac anarchia tyrannidem omnino intolerandam iungit; siquidem huic populo sic vage accepto ius sine limite tribuit respectu omnium individuorum; ita ut ipsam religionem ad captum *deistarum* conformatam, quae solam Dei existentiam doceat, singulis imponat sub poena capitis aut saltem exilii.

Propositio II.

Civilis potestas per se spectata a Deo immediate procedit.

161. *Prob.* Civilis societas, quam homini naturalem esse probavimus, sine suprema potestate, ne mente quidem concipi potest. Nequit enim concipi totum aliquod, quin simul concipiantur partes quae ad eius essentiam constituendam concurrunt. Auctoritas autem, ut alias ostendimus [1], pars essentialis est societatis.

[1] *Capite superiori* art. 1.

Immo, si rite res consideretur, auctoritas est pars formalis societatis; siquidem principium est unitatis et harmoniae; qua multitudo non confusam congeriem plurium individuorum, sed corpus morale vere unum efformat. Quare hoc ipso quod homines in societatem congregati intelliguntur, continuo in eos facultas moralis manare concipitur et ius a quo unio illa procedat, et quae imperio suo multitudinem liget, singulorum operationibus ad commune bonum sub stabili norma dirigendis.

Neque hoc ullo modo pendet a voluntate sociorum, qui congregantur; qui certe decernere nequeunt ut societas vera consurgat et tamen nullum sit in ea ius imperandi, quo unitas in corpore illo gignatur. Sed ius eiusmodi innascitur sponte sua ex natura ipsa societatis, quae efformatur; siquidem cuique rei vi naturae inest, id quod vel ad eius constitutionem pertinet vel proprietas est essentialis ad eius finem et conservationem requisita.

Iamvero quidquid a natura procedit, independenter a causis secundis pro immediato auctore habet Deum, a quo natura rei cuiuslibet determinatur. Ergo cum id de auctoritate in se inspecta contingat; ea immediate a Deo procedere dicenda est.

Praeterea, Deus lege naturae ordinem servari iubet. Atqui ordo in multitudine sine suprema auctoritate consistere et concipi nequit; nam multitudo per se nonnisi turbam et discrepantiam voluntatum suppeditat. Ergo Deus institutionem supremae cuiusdam auctoritatis, ad quam pertineat ordinem multitudini imponere, vi legis naturae praecipit. At vero quidquid a Deo per legem naturalem paecipitur, immediate a Deo est; siquidem rationis dictamen quod intercedit, non se habet ut causa, sed mere ut proponens et referens supremi legislatoris praescriptum. Ergo suprema potestas, utpote quae ad civilem societatem habendam a Deo praecipitur, a Deo immediate procedit.

Haec veritas, quam ratio demonstrat, a Fide etiam confirmatur. Aperte enim ait Apostolus: *Non est potestas nisi a Deo; quae enim a Deo sunt ordinatae sunt. Igitur qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt* [1].

[1] *Ad Romanos* c. 6.

Propositio III.

Subiectum primitivum et naturale potestatis non est ipsa multitudo seu populus.

162. In superiore propositione potestatem consideravimus abstracte prout ius quoddam est et officium a ratione dictatum; nunc descendimus ad eamdem considerandam in concreto prout determinatum subiectum informat. Et in primis opinionem reiicimus Grotii, Puffendorfii ceterorumque eiusdem scholae scriptorum, qui putant in primaeva societatis origine potestatem per se resedisse in ipsa multitudine, quae illam deinceps pactione aliqua in principem aut senatum transtulit.

Haec sententia licet innumera illa absurda systematis Rouseavii non contineat [1]; tamen falsitate laborat. Et in primis id probari posset facto ipso; siquidem sententia illa nullum fundamentum habet in historia. Dicant enim eius propugnatores ubinam et quando hoc contigit, ut populus antea liber et suimetipsius rector, pactum illud iniverit ad potestatem a se abdicandam et in alium transmittendam? Accidit aliquando apud nonnullas gentes ut in mutatione regiminis integer populus vel melius eius primores cum designata aliqua persona de imperio paciscerentur. At id nuspiam fuit prima institutio potestatis, sed mere innovatio pro eventu aliquo peculiari, in quo societas priore imperante destituta novum sibi delegit, aut ex una forma gubernii migravit in aliam.

Nec dicas cum rationalistis, hic agi de origine non historica sed iuridica potestatis ad quam parum refert quod contractus eiusmodi et translatio imperii a populo in personam determinatam nunquam acciderit; modo ratio dictet per se populum esse naturale subiectum potestatis. Tunc enim consensus ille subaudiendus erit tamquam praesumptus et implicitus.

Instantia haec duplici ex parte vacillat. Primum, quia ridicula est ordinatio naturae, quae nunquam et nuspiam locum habuerit, sed ubique et semper cum veritate historica pugnaverit. Deinde, quia ille consensus praesumi non potest; siquidem versari debuis-

[1] Differentia maxima huius systematis a Rousseavii insania in hoc potissimum cernitur, quod Rousseau supremam potestatem populo iure nunquam alienando tribuit; Grotius vero cum asseclis dicit, populum initio tantum ea potestate gavisum esse, sed postquam illa se spoliavit et determinatae personae aut collegio concessit, vere subditum evasisse, ac proinde ad obediendum teneri.

set circa personam vel numerum personarum individuum et concretum. Iamvero circa subiectum huiusmodi determinatum consensus subiectionis ex parte populi coniici nequit, nisi ex obedientia, quam populus actu eidem praestet. Obedientia autem, quae actu alicui praestatur, iam subaudit in illo talem conditionem, ut facto saltem ceteris praesit et imperet. Quae conditio si praesupponitur, iam determinatio subiecti quoad legitimum auctoritatis possessum explicatur ex alia causa, nimirum vel ex officio non turbandi rempublicam, quo quisque civis adstringitur, vel ex iure aliquo praevalente in persona illa, quae auctoritatem exercet.

Sed, his praetermissis, tantum abest ut ratio dictet naturale subiectum potestatis esse multitudinem, ut potius dictet oppositum. Nam ratio dictat non posse confundi effectum cum causa; nec proinde materiam, ordinandam ab aliquo principio ordinis, cum principio ipso quod illam ordine donare debet. Iam vero subiectum potestatis est concretum principium ordinis ponendi in multitudine; multitudo est materia quae ordinis illius exigentiam tantum exhibet. Repugnat igitur ut multitudo cum subiecto potestatis unum idemque sit.

Et sane ipsi adversarii fatentur multitudinem non posse per se ius illud ordinandi seipsam exercere, atque idcirco eam adduci asserunt ad eiusmodi munus peculiari personae vel collegio committendum. At quis non videt ridiculum omnino esse et plane repugnans ut natura ius aliquod subiecto tribuat, ad cuius exercitium ipsa natura subiectum illud ineptum effecit? Blandiri quidem sibi populus posset de tanto naturae dono! Constituitur supremus imperans, hac tamen conditione ut nunquam imperet sed semper obediat! Constituitur suimetipsius dominus, hac lege tamen, ut nunquam dominetur, sed semper subsit. Hoc pacto etiam mendici et rudes dici poterunt esse divites et sapientissimi, sub hac conditione ut nihil habeant et omnia ignorent.

Propositio IV.

Causa, quae subiectum politicae auctoritatis determinat, per se est ius praevalens, per accidens est consensus.

163. Si societas repente coagmentaretur ex familiis ante disseminatis et inter se omnino independentibus; procul dubio determinatio subiecti, in quo auctoritas politica concrete subsistat, nonnisi ex consensu mutuo sociorum proficisci posset. Nemo enim

in libero illo conventu reperiretur, qui ius habeat imperandi aliis; sed omnes patresfamilias aequalem conditionem obiiciunt.

Posset utique aliquis in hac vel illa dote praestare ceteris et magis esse idoneus ad rempublicam administrandum; sed id non aliud praebet, nisi meram capacitatem imperandi; mera autem capacitas non est ius, quemadmodum aptitudo non est actus. Quare in ea hypothesi licet ratio inculcaret eligendum esse qui omnium praestantissimus appareat; tamen sola electio ex libero consensu orta illum actu principem institueret. Haec in hypothesi de repentina creatione societatis ex familiis et individuis, nullo antea sociali vinculo inter se copulatis. Verum id nonnisi *per accidens* contingere potest aliquando, cum ex. gr. familiae aut individua aliqua vel naufragio, vel amore solitudinis, vel migrandi studio, tamquam surculi a nativa radice scinduntur et novo veluti terreno committuntur. Vel etiam intervenit, cum multitudo vel extinctione totali veteris dynastiae, cui nullus successor legitimus designatus sit, vel motu aliquo politico funditus concussa, proprio rectore viduatur. In hisce casibus inopinatis certum est nullam aliam viam suppetere ad ordinis principium concrete instaurandum, nisi consensum explicitum vel saltem implicitum sociorum, qui publicam auctoritatem uni aut pluribus conferant. Quare in propositione diximus *per accidens* fieri posse ut causa, quae subiectum politicae auctoritatis determinet, sit consensus. A longe aliter se res habet, si spontanea et naturalis origo societatis consideretur. Haec enim naturae cursu, ut corpus organicum complicatius et perfectius, enascitur ex praevio quodam organismo sociali, qui paulatim evolvitur et explicatur, donec integram perfectionem attingat. Quare vis, quae partes uniat, et novum corpus regat, non extrinsecus accersenda est et veluti creanda de nihilo; sed in priore vi continebatur, eiusque est ulterior evolutio pro novis relationibus et partibus organicis, in quae corpus, quod ante iam extabat, explicatum est.

Omnis error in hac re inde oritur, quod societas abstractione mentis penitus dissecetur, ut deinde (quod rationalistis delicium est) iterum compingatur. Vi huius abstractionis ex una parte concipitur multitudo dissociata, ex alia auctoritas in ea producenda. Quo facto in angustias non superabiles se coniectos philosophi illi conspiciunt, nec aliam problematis idoneam solutionem inveniunt, nisi perfugium ad liberum consensum multitudinis, quae auctoritatem creet. Neque id mirum videri debet; nam imitati sunt physiologum, qui vivum hominem in singula membra cultro discerpit, ad humanae vitae principium in iisdem detegendum. Pro-

fecto hic, distractis organis, quibus animi iunctio in corpore humano alligabatur; non aliunde vitam illam explicare posset; nisi ex attractione molecularum ceterisque viribus sive chymicis sive physicis, quae in membris illis emortuis superfuerunt. Sic philosophi, de quibus loquimur, detractis concretis differentiis et iuribus, quae auctoritatis subiectum in societate determinabant; non aliam eius causam in multitudine illa abstracta reperiunt, nisi voluntatem et consensum partium singularum. At vehementer errant. Nam quemadmodum vis operatrix in homine adulto aliud non est, nisi evolutio eiusdem animi, quo prima corporis humani delineatio informata est, tametsi propter imperfectionem organarum non tota exercebatur; sic auctoritas socialis non aliud revera est quam ulterior explicatio praecedentis iuris, quod multitudinem iam ante unitate donabat, quamquam ob imperfectionem materiae non omnem suam vim manifestaret.

In summa corpus politicum non ictu oculi conditur; sed gradatim succrescit ex minori societate, quae ex familia in pagum, ex pago in urbem, ex urbe in provinciam et tandem in *statum* proprie dictum progreditur. In homnibus hisce passibus prior consociatio amplificat sane seipsam et novas relationes inter membra quibus constat, evolvit; at nunquam principio aliquo concreto ordinis et unitatis destituitur, nisi casu aliquo, qui praepter processum naturae est. Nam subiectum semper aliquod exstat, quod ad ordinem multitudini impartiendum eamque sociali unitate donandam prae ceteris excellit. Iamvero nemo non videt subiectum huiusmodi, a quo imperfectior societas iam ante gubernabatur, praevalentia iuris gaudere in multitudine respectu ordinis producendi quoad novam formam, quam multitudo illa sensim sine sensu induit. Adest igitur titulus cur ceteris praeferatur, propter conditionem ipsam qua concrete afficitur. Immo, si res intime perpendatur, illa ipsa iuris praevalentia per se auctoritatem constituit pro nova forma, in quam societas successive se explicat. Auctoritas enim aliud non est quidquam, nisi ius ponendi ordinem in multitudine. Utcumque igitur multitudo varietur, ius illud idem per se manet; et tantum novas vires exerit et novis muneribus exercetur, prout novae relationes explicatae sunt in corpore sociali quod informabat.

Hinc si primitivum germen quaeratur, ex quo ordine naturae politica potestas originem ducit, illud nonnisi in ipsa auctoritate domestica reperietur. Sicut enim familia adhuc independens semen est civitatis futurae, ac famulorum et operariorum comitatu iam societatem quamdam praebet inchoatam et veluti vagientem; sic paterfamilias, qui ei dominatur, non modo auctoritate paterna

in filios gaudet, verum etiam ius possidet ordinandi totam multitudinem, quae ad familiam illam utcumque pertinet. Haec auctoritas, quae domestica dici potest, vel etiam, si lubet, patriarchalis, paulatim in politicam convertitur, prout ipsa domus vel familia succrescentibus nepotibus et famulis et colonis in tribum, in populum, et tandem in perfectam societatem civilem transformatur. Quare in quavis familia independente pater est rex quidam inchoatus, ut ita dicam, et quasi infans respectu maturae aetatis. Essentia in eo tota est, sed nondum plene explicatur; quia nondum plene explicatus est organismus, in quem vim suam exerceat. En primigenia et naturalis origo concretae potestatis civilis; quae, ad radicem quod attinet, cum paterna auctoritate coniungitur, ac proinde ex hac etiam parte immediate procedit a Deo, *a quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.*

Brevi: cum a societatis conceptu et existentia ius ordinandi multitudinem demi nequeat; idipsum quod naturalem originem tribuit concretae societati, tribuit etiam naturalem originem concretae potestati, quae societatis formale principium est. Atqui primum familiae competit. Ergo familiae competit etiam secundum. Quare sicut multitudo civilis est ampliatio quaedam multitudinis domesticae novis relationibus indutae; sic auctoritas civilis est explicatio quaedam ulterior auctoritatis domesticae novis illis relationibus ordinandis applicatae.

Hinc intelligitur cur iura regia, etiam vitae et necis in antiquissimis familiis, nondum civilem societatem efformantibus, existerent; quorum reliquiae nonnullae in posterioribus aetatibus apud multas gentes superfuerunt. Intelligitur etiam cur primae regiminis, quae apud vetustissimos populos apparuerunt non fuerint nisi monarchicae, et prima regna unius fere urbis ambitu se continuerint.

Articulus II.

Nonnulla enodantur quae contra propositam doctrinam obiici possent.

164. Quoniam superior pertractatio nimium excrevit, difficultates, quae fieri possent, in separatum articulum coniiciendas duximus.

Obiic. I. Omnes homines sunt essentialiter aequales inter se, nec natura personam ullam designat, in qua auctoritas residere debeat. Ergo eiusmodi determinatio nonnisi a contractu repeti potest et a libera paciscentium voluntate.

Resp. *Dist.* primam partem *maioris.* Sunt essentialiter aequales, idest non differunt in principiis essentialibus aut in iuribus innatis, *concedo;* idest, ex essentia consequitur ut differre nequeant in iis quae essentiae superadduntur, aut in iuribus acquisitis, *nego.* Quod alteram partem similiter *distinguo.* Natura non disignat subiectum auctoritatis, et hoc probat neminem esse principem vi naturae, *concedo;* et hoc probat neminem esse principem etiam vi facti alicuius quod ius imperandi in peculiari subiecto determinet, *nego.* Tum etiam *nego consequens*, quod infertur.

Nihil ineptius hac difficultate est. Nam si vim haberet, omnia iura acquisita ab hominibus excluderet. Pari enim modi dici posset: omnes homines sunt essentialiter aequales, et natura non determinat in hoc vel illo paternitatem vel dominium. Ergo patria potestas vel ius proprietatis concretae a consensu repeti debent. Ex eo quod in his vel aliis rebus determinatio naturae pro peculiari persona desit; non aliud sequitur, nisi iura, quae inde enascuntur, non esse innata sed acquisita vi facti alicuius, ad concretum ordinem pertinentis. Iam vero quis unquam dixit ius imperandi in hoc vel illo subiecto innatum esse? aut aliquem esse principem natura sua?

Obiic. II. Suarez, qui in hac re scholae doctrinam repraesentat, aperte docet auctoritatem politicam per se et vi naturae residere in multitudine, atque ab ea libero consensu transferri in determinatam personam vel collegium. Ergo auctoritatem repetit ex pacto sociali, quemadmodum Rousseau atque alii. Ergo eiusmodi pactum habet pro se suffragium tam magni doctoris, immo totius scholae.

Resp. *Transeat antecedens;* et nego tum primum tum secundum *consequens.* Theoriam auctoritatis, fere toti scholae communem, exposuit Suarez cum in *Defensione Fidei catholicae* adversus regem Angliae, tum in tractatu quem *de Legibus* inscripsit. En eius doctrinae summam. Ad perfectionem homini congruentem non sufficit familia, sed requiritur ulterius communitas politica, quae saltem civitatem constituat. Quare homo socialis civiliter est vi naturae. Ut haec societas ordine donetur et unitate operandi pro bono communi (cui repugnare possunt studia singulorum), necessaria est potestas seu ius supremum regendi rempublicam. Porro eiusmodi potestas per se considerata, abstrahendo ab hac vel illa forma regiminis, non procedit nisi a Deo immediate, ut auctore naturae, et nullo modo est in individuis per

se spectatis sive *totaliter* sive *partialiter*. Nihilominus haec potestas primo et per se concreta redditur in ipsa communitate; quatenus, subaudita congregatione hominum propter finem politicum obtinendum, per se resultat tamquam proprietas naturalis in corpore illo morali ius ordinandi singulos iuxta exigentiam boni communis. Societas vero, seu multitudo sic congregata, potest auctoritate illa se abdicare, eam transferendo in unam personam aut unum determinatum coetum; aut etiam potest iusto aliquo titulo ea spoliari atque adigi ad obedientiam certo cuidam imperanti exhibendam. Quare causa, quae determinato subiecto auctoritatem affigit, est semper consensus vel liber vel necessarius. Unde auctoritas civilis per se sumpta est immediate a Deo; in determinato autem subiecto est mediate a Deo, immediate autem ab hominibus. Quamquam communior sententia fert, auctoritatem, etiam prout peculiare subiectum afficit, esse immediate a Deo; ab hominibus vero tantum designari personam. Hi enim electione sua disponunt quodammodo materiam, sed Deus est qui tribuit formam. Sic Suarez.

Iam vero nemo non videt eiusmodi doctrinam nihil habere commune aut affine cum pacto sociali protestantium scriptorum. Quod ut clarius eluceat, praecipuas utriusque differentias indigitabo.

I. Suarez repetit auctoritatem a Deo. Contra, pactum sociale ius divinum omnino eliminat, et solam hominis liberam voluntatem inducit.

II. Suarez statuit auctoritatem *non esse in singulis sive totaliter sive partialiter; immo ne in ipsa quidem rudi collectione*, sed eam resultare *vi naturae ex communitate* UT SIC, nimirum quatenus praecise societas est, seu coetus hominum propter bonum commune coalescentium [1]. Contra, pactum sociale auctoritatem concipit tamquam summam iurium singulorum civium, ac proinde illam partialiter attribuit singulis individuis.

III. Suarez licet asserat potestatem a consentiente multitudine in determinatam personam transferri; tamen fatetur posse aliquando hunc consensum esse necessarium, quatenus iusto titulo ab

1 « In tali ergo communitate ut sic, est haec potestas ex natura rei, ita ut « non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem. » *De leg.* l. 3, c. 2, §. 4. Iterum : « Ut illa communitas habeat praedictam potestatem « non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et « ex providentia Auctoris naturae. » *Ibid.* §. 6.

aliqua determinata persona exigatur [1]. Contra, *pactum sociale* non agnoscit nisi liberam paciscentium voluntatem, nec admittit ullum titulum quo independenter a consensu multitudinis cuiquam competat ius imperandi.

IV. Suarez statuit supremam potestatem, etiam cum in multitudine residet, *non esse in ea immutabiliter* [2]; ac proinde, postquam in subiectum aliquod determinatum translata est, non posse amplius a subditis repeti [3]. Contra, *pactum sociale* comminiscitur supremam potestatem essentialiter et immutabiliter residere in multitudine, ita ut ab illa removeri aut alienari nequeat.

Ergo doctrina Suarii et Scholasticorum tantum discrepat *pacto sociali*, quantum discrepant rotunda quadratis, aut melius quantum affirmatio a negatione dissidet.

Urgebis: saltem doctrina Suarii dissentit ab ea, quae in hoc libro explicata est.

Resp. Etiamsi id absolute daretur, quid legitime inferri posset? In philosophando non auctoritatis ductu, sed argumentorum pondere disputandum est. Ceterum discrepantia inter nos et Suarez non est tanta, quantam fortasse adversarii opinantur. Nam in primis cum ipso plane consentimus quoad reiiciendum pactum sociale in sensu a Rousseau atque a protestantibus adstructo. Deinde consentimus etiam quoad originem potestatis a Deo tamquam ab auctore naturae, et ridiculum commentum *plebeiae maiestatis* (il popolo sovrano) inter ineptias amandamus. Tantum cum de potestatis determinatione quoad peculiare subiectum agitur, aliqua differentia est; quae si non penitus demi, saltem ad minimos terminos reduci potest. Nam ex una parte nos fatemur aliquando contingere posse ut subiectum auctoritatis determinetur ex libero consensu; cum videlicet casu aliquo familiae vel individua inter se omnino independentia et antea nullo communi vinculo iuris adstricta in societatem conveniunt. Ex alia vero parte Suarez nobis concedit aliquando subiectum hoc determinari ex iure aliquo praevalente, siquidem agnoscit *iustum titulum* quo societas quando-

1 « Contingere potest ut respublica per iustum bellum subiiciatur . . . . et « tunc ipsa TENETUR PARERE et CONSENTIRE subiectioni. » *De Leg.* l. 3, c. 4, §. 4. Iterum : « Ab alio habente potestatem et titulum iustum potest tali potestate « privari et in aliquam personam vel senatum transferri. » *Def. Fidei* l. 3, c. 2, §. 9.

2 *De leg.* l. 3, c. 3, §. 4.

3 Translata potestate in regem, per illam (rex) efficitur superior etiam regno « quod illam dedit, quia dando illam se subiecit et priori libertate privavit. » *De Leg.* l. 3, c. 4, §. 6.

que non libera voluntate sed ex officio *teneatur parere et consentire subiectioni*. Ad quid igitur dissensio nostra reducitur? Ad hoc dumtaxat, quod ex duobus capitibus, quibus determinari subiectum auctoritatis potest, nimirum *iure paevalente* et *libero consensu*, nos putemus primum esse *per se*, secundum *per accidens*; Suarez viceversa existimat secundum contingere vi naturae, primum vi circumstantiarum quarumdam peculiarium. Qua in re tanti viri error inde processit, quod gradum fecerit ex *ordine abstracto* ad *concretum*, nulla habita ratione factorum, quae ad ius determinandum intercedunt. Nam ex eo quod societas in sua ideali notione dicit multitudinem et auctoritatem tamquam ius in ea indeterminate existens, sine ulla designatione subiecti; putavit idem accidere, cum conceptus ille realitatem induit in concreto. Quod non est ita. Nam civilis societas, ut diximus, non ictu oculi ex regione ideali descendit in terras; sed paulatim succrescit naturali cursu ex praecedenti societate in qua semper adest ius ordinandi multitudinem in concreto aliquo subiecto residens. Et sane sumamus exemplum, quod Suarez ipse profert ad rem explicandam. Ait enim: « Hic autem consensus variis modis intelligi potest. Unus « est, ut paulatim et quasi successive detur prout successive popu- « lus augetur: ut ex gr. in familia Adae vel Abrahae, aut alio si- « mili, in principio obediebatur Adamo tamquam parenti seu « patrifamilias, et postea crescente populo potuit subiectio illa « continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, « quando communitas illa coepit esse perfecta. Et fortasse multa « regna (et in particulari primum regnum romanae civitatis) ita « inceperunt. Et hoc modo regia potestas et communitas perfecta « simul incipere possunt [1]. » Iam vero quis dicet auctoritatem Abrahae ex. gr. quae iam ex domestica fere politica evaserat (nam feriebat foedera cum populis et parvo exercitu comparato adversus hostes bello pugnabat) ex consensu familiarum aut individuorum quibus imperabat processisse? Potuissetne illa multitudo, in quam paulatim familia Abrahae se explicavit, superiorem alium deligere, cui patriarcha ipse subiiceretur? Nonne ius domesticum Abrahae, crescentibus familiis, vel, ut ait Suarez, crescente populo, extensum est ad imperandum iis ut civibus, quibus iam imperabat ut nepotibus vel servis?

Inquies: sed familiae illae vel individua, potuissent segregari et alio abire. Fateor equidem; quid tum? An idcirco verum est ex eorum libera voluntate determinatum esse Abrahae imperium? Si

1 *Defens Fidei* l. 3, c. 2, §. 19.

ita esset, tunc potestas maritalis in viro procederet ex libera voluntate uxoris; quia uxor ad nuptias ineundas consentit. Itemque auctoritas domini crearetur a servo, quia servus potest ab eo discedere; aut etiam auctoritas magistro tribueretur a discipulo, quia discipulus potest disciplinam abnuere et scientiae ignorantiam anteponere.

Obiic. III. Saltem dicendum est cum Gioberti, Mamiani atque aliis auctoritatem in subiecto determinari ex *aristocratia ingenii* quatenus illi natura sua ius imperandi possideant, qui sapientes sunt atque optimi. Quare, addunt, populus ad eos eligendos obligatur.

Resp. Haec libertinorum mitiorum theoria ridicula prorsus est. Nam ingenium, si vere adsit et sana doctrina imbuatur, dat quidem ius docendi, at non imperandi. Ius imperandi ab ea subiecti praestantia determinatur, qua fit ut publice in multitudine appareat eidem inesse ius ordinem praescribendi quoad mutuas relationes singulorum pro bono communi adipiscendo. Ad quod munus rite exercendum requiritur sane prudentia et bonitas in persona; sed aliud est conditio requisita ad consentaneum muneris exercitium, aliud est titulus qui ius exercendi munus illud constituat. Praeterea indicanda esset academia, in qua huius sapientiae laureae distribuuntur, et definiendum esset criterium quo certissime et sine errore optimismus ille a populo discerni possit. Secus periculum erit, ne populus (quemadmodum saepe contingit) fraude aut pecunia captus non sapientibus sed nebulonibus, non probis sed perversis hominibus suffragium tribuat. Sed quorsum haec refutamus? Nemo ignorat, hos praeclaros societatis restauratores idcirco ista fabulari; quia, cum putent se esse sapientissimos atque optimos et privilegio naturae in beata illa aristocratia positos, libenter pro felicitate generis humani onus imperandi suscipiunt.

Articulus III.

De diversis regiminis formis

165. Societatem duobus elementis constare diximus, multitudine et auctoritate. Multitudo, quatenus auctoritati subiicitur, a qua congruentibus mediis ad finem dirigenda est, subditos exhibet. Auctoritas vero quatenus concrete concipitur in subiecto aliquo quod ipsam legitime possideat, superiorem efformat; qui si aliunde in politico ordine minime pendet, sed legibus a se latis societatem gu-

bernat, supremus imperans nuncupatur. Ceteris autem, qui potestate communicata et sub altioris rectoris imperio rempublicam regunt, nonnisi administri vel magistratus sunt, quocumque nomine appellentur.

Ex quo inferes societatem corpori assimilari, cuius diversa membra a subditis repraesentantur, caput autem a superiore constituitur. Porro superior nec solo subiecto nec sola auctoritate constat, sed utroque componitur, quatenus subiectum exhibet auctoritate informatum. Quae duo accurate distingui debent inter se. Si enim subiectum per se, seu prout individuum quoddam rationale est, consideratur; procul dubio sic inspectum ceteris hominibus minime praestat, iisdemque officiis et iuribus afficitur, quae cuiusque hominis sunt propria. Quare suam privatam utilitatem spectare potest, quod commune est ceteris civibus, ac peculiari propietate fruitur, quam ad suum non ad aliorum emolumentum adhibeat. At ita non est, si spectatur ut superior, seu ut subiectum auctoritate ornatum. Sic enim officiis et iuribus instruitur altioris generis, de quibus deinceps disseremus, nec privatam sui sed communem totius corporis socialis utilitatem procurare tenetur, ad quam proinde dirigit ea omnia quae nomine auctoritatis ab ipso possidentur atque administrantur. Atque hoc sensu dici solet non populum propter principem, sed principem esse propter populum. Non enim idcirco exstat et operatur populus, ut principi bene sit; id enim servorum est proprium: sed idcirco est et operatur princeps, ut populi salus ac felicitas procuretur, seu, ut melius dicam, idcirco sunt et operantur populus et princeps, ut integra societas, quae ex utroque coalescit, proprium finem et perfectionem attingat.

166. Subiectum summae potestatis esse potest vel persona physica seu individuum unum naturae rationalis, vel coetus individuorum qui moralis persona audit. Hinc diversae formae regiminis oriuntur, prout in uno aut pluribus summa auctoritas residet, et diversa proportione ac temperamento eius exercitium a legibus fundamentalibus determinatur. Nam licet auctoritas societati essentialis sit eaque carere, etiamsi omnes consentiant, nulla societas possit (quippe natura rerum a voluntate hominum non pendet); tamen subiectum quod eam possideat, nonnisi a facto aliquo determinatur, et modus, quo exerceri illa debeat, a voluntate humana dependet. Hinc efficitur ut haec variari multifariam possint. Quare, diversae formae regiminis existunt pro diversitate subiecti quod summa potestate fruitur ac pro varietate iuris quod ipsi respectu multitudinis dirigendae competit.

Hae formae generalissima sui partitione ad simplices vel compositas reducuntur. Illae sunt, quae ex simplicioribus minime constant; et communiter recenseri solent: *monarchia*, *aristocratia*, *democratia*. Habetur monarchia, si suprema potestas apud unum residet individuum, quod ius habeat gubernandi societatem, sive in hoc vi legum fundamentalium limitibus quibusdam adstringatur, sive absoluta ac nullis statutis definita potestate gaudeat. Utroque autem sensu accepta eiusmodi gubernandi forma oppido distinguenda est a despotismo. Etenim despotici regiminis forma (si vere forma regiminis dici possit) illa est, in qua omnia ad arbitrium et voluntatem supremi imperantis determinantur, quin legibus constantibus parendum sit; eiusque formula hoc dicto continetur: *stat pro ratione voluntas*. Huiusmodi regendi ratio tyrannidi proxima est, et non tam regimen, quam potius dominium constituit, in quo subditi servorum conditioni maxime accedunt. At in monarchia, licet absoluta, non voluntas sed ratio proprie dominatur. Regimen vero semper temperatum habetur, tum propter legum constantiam, a quibus, dum vigent, ne principi quidem recedere licet; tum propter modum eas condendi, nimirum post plurium scientium hominum consultationem et suffragium; tum etiam propter debitum non immutandi fundamentalem *Status* constitutionem, efficiendique ut in omnibus non privata principis, sed communis populi utilitas normam operandi suppeditet.

Quod si non apud unum individuum sed penes primores aliquos, qui Senatum aliquem constituunt, summa sit potestas; respublica exsurget aristocratica, seu regimen optimatum, sive hi patribus haereditate in munere succedant, sive populi aut sociorum voto eligantur.

Si denique ipse populus quodammodo sibi imperet, et ius condendi leges ac sine appellatione iudicandi apud se retineat; habebitur democratia. Quae quidem non perinde intelligenda est quasi universa multitudo ius eiusmodi revera exerceat. Id enim nunquam factum est nec fieri potest, praesertim in frequentioribus societatibus, quales maxime sunt hodiernae. Sed intelligenda est, quatenus omnes patresfamilias, aut aetate provectiores, aut aliqua determinata proprietate fruentes, in summa, spectabiliores cives, ius habeant eligendi certum numerum personarum, quae populum repraesentent, eiusque nomine leges sciscant, et societatem suprema auctoritate administrent. Quod ostendit, populare hoc regimen nomine tenus dici democratiam, sed reapse non esse nisi aristocratiam magis minusve amplam, prout plures pau-

cioresve ad deliberandum de publicis negotiis admittuntur. Nec exemplum antiquarum rerumpublicarum, in quibus fere omnes cives suffragium in sanciendis saltem legibus ferebant, aliquid valet. Nam illae, si funditus considerentur, non solum aristocratiae quaedam erant, verum etiam oligarchiae. Cives enim, qui eo iure gaudebant, nonnisi exiguam populi partem efformabant; maior autem populi numerus, eorum nempe qui operibus mechanicis et culturae agrorum addicti erant, iure civitatis destituebatur et in mancipiorum infinita turba iacebat.

Mixtae vero formae dicuntur, quae ex simplicium aut omnium aut duarum dumtaxat iunctione resultant. Communius tamen habentur, cum princeps, optimates et populus ita quoad regimen temperantur inter se; ut quaeque pars ad gubernandam rempublicam aliquo modo concurrat, et ius aliquod, praesertim respectu legum condendarum, possideat.

167. Quaeri hic posset quaenam regiminis forma inter omnes sit praestantissima. Ne in controversia hac abstracte agitanda tempus frustra teramus; aliqua constabilimus puncta, quae certa sunt et omnibus utilitatem afferunt.

I. Illud constat, quamlibet regiminis formam, modo iuste introducta sit et iuste gubernet, legitimam esse per se et felicitati populorum procurandae idoneam. Etsi enim prima origo civilis auctoritatis ex potestate ducatur, qua paterfamilias ius habet ponendi ordinem in ea multitudine, sive parva sit sive magna, quae ad domum, cui independenter praeest, aliqua ratione refertur; tamen in processu quo explicatur et ex uno in alium transfunditur, innumeras varietates et modificationes subire potest. Ratio autem absolute non iubet, et ubique et semper regimen eodem modo exerceatur; sed id tantum dictat, ut regimen aliquod sit, ad publicam salutem ordinatum, et ut obedientia praestetur ei, qui ius regendi legitime possidet.

II. Si aptitudo populorum consideretur, nulla est forma quae aeque omnibus conveniat; sed illa optima habenda est, quae prae ceteris respondet consuetudinibus, indoli, culturae, moribus cuiusque gentis. Apposite Burlamachius: « Si petitur a me quae- « nam sit optima gubernandi forma; respondebo, non omnia « bona regimina omnibus aeque populis convenire: sed hac in « re habendam esse rationem tum inclinationis et characteris « singulorum populorum, tum amplitudinis dominii quo fruun- « tur [1]. » Idem ferme asserit Montesquieu sic inquiens: « Regi-

[1] Loco superius citato.

« gimen, quod maxime naturae consentit, illud est quod prae « ceteris aptatur dispositionibus populi, pro quo institutum est [1]. » Et sane forma quaevis a conditionibus subiecti, quod actuat, maxime pendet; ac saepe quae uni consonat, repugnat alteri. Homo autem (idem dic de hominum collectione) non abstracte, prout idea tantum continetur, cogitandus est in rebus quae ad agendum pertinent; sed sumendus est in concreto prout his vel aliis conditionibus et circumstantiis realiter afficitur. Iamvero in hac consideratione concreta humanum genus incredibilem offert varietatem, propter quam diversis elateriis moveri, diversa ratione duci, diversis fulciri adminiculis, diversis augeri praesidiis poscit. Non igitur eadem regiminis forma opportuna erit aeque pro singulis. Immo illa ipsa quae abstracte omnium perfectissima fortasse videtur, pro aliqua peculiari gente non modo incongruens sed impossibilis plane censebitur. Sic ex. gr. absurda esset hypothesis, qua natio americana *Statuum Unitorum* sub monarchia concipiatur. Contra, aliae sunt gentes, quibus regimen populare valde repugnat, propterea quod nimio aestu phantasiae, novitatum studio, loquacitate, invidentia aliisque defectibus laborant, vi quorum democratia non tranquillitatem et ordinem sed confusionem, tumultum, medium opprimendi alios, in summa veram tyrannidem constitueret.

III. Nihilominus illa forma, pro singulis quibusque populis praeferenda est, quae apud illos legitimitate gaudet. Nam pax et stabilitas ordinis, in quo reipublicae bonum maxime cernitur, tota quanta est, pendet ex certitudine subiecti in quo ius imperandi residet. Haec autem certitudo, ex qua verus obedientiae sensus in animis subditorum ingeneratur, non aliunde repetitur, quam ex evidentia tituli quo superior auctoritatem possidet. Unde sapientissima fuit ea vox ducis illius, qui nostris temporibus ad austriacos populos in pace continendos aiebat: *Ordo est imperator.* Concretum enim principium ordinis reapse in eo residet, qui legitime imperat.

IV. Tota gubernandi bonitas per se non pendet a forma regiminis sed a gubernantium honestate, extra quam ceterae omnes cautiones inutiles sunt et ad illudendum obtrusae. Forma enim materiale instrumentum est, quod ut in bonum sic etiam in malum torqueri potest, vi aut saltem astutia. Unde quemadmodum pravus princeps in despotam degenerare potest, si nil sibi non arroget et licitum cum libito confundens non iuxta conditarum

1 *L'esprit des lois* t. 1, l. 1, ch. 3.

legum sapientiam sed juxta arbitrii temeritatem gubernet; sic regimina utcumque statutis fondamentalibus temperata in factiosam tyrannidem facillime convertuntur, nisi ii, qui legibus condendis aut exequendis praesident, magna probitate ornentur. Ut enim experientia docet, quam nedum auribus sed oculis etiam nostris usurpavimus; nil facilius est pravitati plurium etiam gubernantium, quam legum vim sophismatibus eludere, populi opinionem pervertere, bonos omnes a reipublicae gubernaculo arcere, suffragia in comitiis pecunia aut promissis emere; calliditate et fraudibus procurare ut leges ferantur publicae utilitati, moribus et Religioni infensissimae.

ARTICULUS IV.

De recenti regiminis forma, quam repraesentativam vocant.

168. Quoniam hodierni societatis restauratores, (quorum numerus, fungorum instar, sponte succrescit) perpetuis laudibus ad coelum efferunt novos illos ac repertos regiminis ordines, quos repraesentativos appellant; operae pretium erit hic eos breviter ad trutinam revocare. Quod quidem egregie praestitit Taparellius duobus voluminibus, quibus materiam hanc ex omni parte circumspexit et funditus examinavit [1]. Nos qui compendio studemus, aliqua tantum summis veluti labiis attingemus.

Forma haec regiminis, quae a Locke et Montesquieu theoriam primigeniam derivavit [2], idcirco repraesentativa nuncupatur, quia

1 *Esame critico degli Ordini rappresentativi ammodernati.* Roma 1854.

2 « Locke è il primo inventore della teoria costituzionale, cioè quella della « *divisione* necessaria de' due poteri, il *legislativo* e l' *esecutivo*. Per fondare « questa divisione egli si serve de' principii del Diritto naturale e della teoria della « sovranità del popolo; cioè, affermando che solo il popolo ha autorità di dar leggi « a sè stesso, e perciò il principale ufficio del re è solamente quello di essere ese- « cutore delle leggi. Quindi in lui la teoria si fonda meno in una ragione mecca- « nica, che in una necessità di principii, è meno politica che giuridico-filosofica; « e perciò Locke è ad un tempo predecessore di Montesquieu non meno che di « Rousseau. Ma appunto per questa cagione egli non l'ha sviluppata e determinata « da quel lato politico o meccanico, come fece Montesquieu; e se Locke influì po- « tentemente sul modo, onde la nazione inglese comprende ed attua la propria « costituzione, con non minore efficacia Montesquieu formò sul continente la opi- « nione scientifica universale, in guisa che la sua dottrina è divenuta la insegna « del costituzionalismo. » *Storia della Filosofia del Diritto* di FEDERICO GIULIO STAHL ecc. Tradotta ecc. Lib. 4, sez. 1.

personae electae a populo, ut ad generalia comitia mittantur, populum repraesentare dicuntur. Eius autem structura ad hoc reducitur: Praeiacta pactione aliqua fundamentali inter populum et principem, quae quia scriptis consignatur, *charta* vocari solet, auctoritatem in tria veluti membra dispartitur: in *Regem*, qui una cum administris potestate gaudet executiva, et in collegia duo, unum *Optimatum*, aliud *Deputatorum*, quae legibus discutiendis et sciscendis praeficiuntur [1].

Fundamentum, in quo hic politicus mechanismus nititur, est quod summum imperium penes populum sit; qui, cum nequeat per se leges condere, aliquos eligit qui suo nomine illas ferant. Scopus vero est impossibilem reddere abusum potestatis; medium denique divisio functionum, auctoritati competentium, ex qua earum reciproca limitatio oriatur. Hinc collegio Deputatorum opponitur collegium Optimatum, et utrique, ne legibus sciscendis executivam potestatem destruant, obstaculum adiungitur regiae sanctionis, quae ad leges firmandas requiritur. Potestas executiva limites accipit propter *responsabilitatem*, qua Ministri rationem reddere tenentur potestati legislativae, de iis quae operantur, a qua proinde iudicari et puniri possunt. Sed ne functio illa potestatis nimio periculo exponatur; eius caput, nempe rex, *inviolabile* omnino est; nihilominus nihil per se facere potest sine consensu administrorum, et idcirco *regnat sed non gubernat*. Exercitus ab executiva potestate pendet, ita tamen ut ad cavendos abusus alia vis ei opponatur, nempe militia nationalis, quae ordinem publicum et causam populi tutetur. En huius machinae brevissima adumbratio, de qua quid sentiendum sit, sequens propositio declarabit.

Propositio.

Recens forma regiminis repraesentativi continuatum est mendacium et perpetua contradictio.

Prob. Primum mendacium in ipso nomine cernitur. Nam populum repraesentare dicitur, cum revera nil repraesentet. Et sane eiusmodi repraesentatio quoad duo intelligi posset: nimirum quoad populi vel voluntatem, vel emolumenta. Iamvero Deputati, qui a

[1] « Une charte, un roi et deux chambres, voilà tout le méchanisme du gouvernement réprésentatif. » Cousin *Cours d' hist. de la philosophie morale* leç. IX.

populo eliguntur, eius voluntatem non repraesentant; tum quia voluntas, utpote quae libera est et mutabilis, repraesentari nequit; tum etiam quia nullum accipiunt determinatum mandatum a populo, sed facultatem retinent ferendi suffragium, prout lubet, in futuris deliberationibus. Nec vero repraesentant emolumenta populi; quia vera emolumenta publica et stabilia sunt emolumenta classium et conditionum diversarum, non individuorum separatorum. Horum enim utilitates iugiter et sine fine variantur, nec unquam ad unitatem reduci possunt. At vero Deputati non nomine classium et conditionum, sed solo nomine individuorum segregatorum ad comitia mittuntur. Ergo indivua tantum repraesentant, immo individuorum partem, siquidem non ab omnibus sed a paucis tantum eliguntur.

Unum emolumentum dumtaxat individuorum, prout individua sunt, repraesentari posset, nimirum ordo moralitatis et iustitiae. Hoc enim dumtaxat tale est, ut ad omnes revera pertineat. At bonum eiusmodi nullam publicam repraesentationem habet in forma gubernii, de qua loquimur; siquidem ad id solus clerus, prout corpus constituit, sufficiens esse posset; hic autem sic consideratus prorsus a comitiis illis excluditur.

Alterum mendacium est fundamentum, quo nititur. Nam maiestas populi, ut in primo articulo huius capitis demonstravimus, figmentum est rationi et facto repugnans. Et sane ipsi adversarii id implicite fatentur: siquidem hoc summum imperium, quod populo largiuntur, non aliter a populo exerceri posse stabiliunt, nisi electione Deputatorum, qui ei leges imponant. Hoc unum si populus fecerit, iam gratulari sibi poterit et credere se revera esse principem. Sed nisi ludere quis velit, aliud profecto est imperare, aliud designare personam quae imperet. An dicemus discipulum esse magistrum, quia potuit pro lubito, sibi magistrum optare; et servum esse dominum, quia arbitratu suo huius potius quam alterius se addicit servitio?

Tertium mendacium est finis, quem assequendum proponit. Nam possibilitas abusus, quoad potestatem, ab hominibus evelli nequit. Ut id fieret, eorum voluntas libertate prorsus spolianda esset, et sic non homines sed stipites haberemus. Quare recte aiebat Tacitus: « Quomodo sterilitatem aut nimios imbres et cetera naturae « mala, ita luxum vel avaritiam dominantium tolerare debemus. « Vitia erunt, donec homines; sed neque haec continua, et melio- « rum interventu pensantur [1]. » Fateor equidem recta quadam or-

1 *Historiarum* l. IV, c. 74.

dinatione et structura sociali possibilitatem illam imminui posse, et remotiorem ab actu fieri. At ad hoc consequendum accomodata nullo modo est forma repraesentativa, quae tantopere iactatur a mitioribus libertinis.

Quartum mendacium est medium, quod suppeditat. Nam, ut omittam veram divisionem et mutuam limitationem potestatum, prout fingitur a Montesquieu, naturae et conceptui auctoritatis repugnare [1]; certe talis per se est, ut non modo coercendis abusibus inepta sit, verum etiam iis latiorem et ignobiliorem viam aperiat. Nam in primis omne vinculum morale inter populum et principem abrumpit, et totam spem salutis publicae iustaeque administrationis in mero mechanismo collocat. At contra, vita socialis non a materiali structura sed a principio quodam organico petenda est et verae cautiones pro libertate et tutela iurium in gubernantium moralitate consistunt. Deinde, compago illa huc tendit, ut pluralitas in societate evadat principium supremum ordinis. Ergo huc tendit, ut vis loco iuris substituatur; siquidem pluralitas, seu maior numerus, per se non exhibet, nisi vim. Immo saepe ipsa pluralitas fictitia est; quatenus terrore bonis incusso, et audaciorum quorumdam adscita licentia, publica opinio simulatur vel decipitur; atque ita pauci tantum, qui fraudulenter et malis artibus suffragium populi semel obtinuerunt, durum dominatum exercent. Quare despotismus factionis alicuius plerumque terminus est huius formae regiminis [2].

Est vero perpetua contradictio. Nam dicit, se velle conservare regiam potestatem, sed eam ad nihilum omnino redigit. *Le roi règne, mais il ne gouverne pas*, iuxta formulam Beniamini Constant. Vult immobile et fixum exercitium executivae potestatis,

1 Hanc quaestionem hic praeterimus, quia aptius agitabitur in posteriore capite, postquam singulae illae functiones potestatis explicatae erunt.

2 Nec obiicias exemplum Angliae, ubi haec mala, quae in aliis Europae regionibus evidenter apparent, minus vigent. Nam conditiones illius insulae diversae sunt, et spiritus formae regiminis non parum differt ab eo, quem Locke et Montesquieu somniarunt. Qua in re egregie Stahl: « La teoria degli Scrittori inglesi, « ancorchè fondata su quella di Locke, è non meno meccanica della teoria di Mon- « tesquieu. Ma ciò in Inghilterra è cagione di minori danni, perchè ivi i rapporti « costituzionali sono da per tutto esattamente determinati e consolidati dalla storia « e dalla consuetudine, e la forma e modo di parlare parlamentare, ben lungi dal « corrispondere a questo concetto meccanico, esprime piuttosto l'idea di una mo- « narchia vera ed organica, anzi in grado molto maggiore che non esiste realmente. « Al contrario in Francia e in Germania, dove si è ancora sul punto di determinare « i rapporti costituzionali non si ha riguardo che alla pura dottrina. » *Storia della Fil. del diritto* ecc. l. 4, sez. 2.

atque idcirco inviolabilitatem regi largitur; illud tamen mobilissimum reddit; siquidem rex sine administris nihil imperare potest, administri autem ne punctum quidem existentiae certum habent. Concedit principi vim publicam, nimirum exercitum; mox vero eamdem elidere conatur instituta nationali militia. Proclamat libertatem conscientiae et rationis; attamen libertatem docendi et educandi natos parentibus prorsus adimit. Sancit supremam potestatem residere in populo eamque ab ipso in electionibus tantum exerceri; simul autem maiorem populi partem a ferendis suffragiis excludit. Mechanismum introducit hoc solo fine ut iura individualia certam cautionem accipiant; et tamen nullum est ius, quod in discrimen adduci non possit, si maiori numero, reali vel fictitio, ita placeat. Sed nimium progrederemur, si omnes contradictiones, quibus haec regiminis forma scatet, numerare vellemus. Quae innuimus, sint satis.

Articulus V.

Quibus modis summa potestas transmittatur.

169. Imperium ex uno subiecto in aliud transferri potest, aut *haereditate*, aut *electione*, aut *iure victoriae*. De singulis pauca.

Ius haereditarium habetur, cum regnum ita constitutum est, ut individua, quibus suprema potestas committitur, ex determinata familia certo ordine designata sint, atque alii aliis vita functis succedant. Innumerae hac in re existere possunt varietates, quae ex diversorum populorum statutis pendent; ac proinde, cum a voluntate libera proficiscantur, ius naturae praetergrediuntur. De his igitur disserere ad nos non pertinet; sed tria dumtaxat adnotabimus, quae principiis naturalibus magis sunt affinia.

Primum est, non posse pro lubito ipsius imperantis mutari ordinem successionis, si leges fundamentales regni aliquid hac in re determinent. Nam leges eiusmodi conditionibus quibusdam adstringunt exercitium supremae potestatis, et subiectum definiunt ad quod illa pertinere debeat. In hoc casu populi consensus accedat necesse est.

Deinde, etsi rationi congruentius sit ut mares dumtaxat iure successionis ornentur, exclusis foeminis, quae certe minus aptae sunt ad partes implendas imperii, et maribus vi naturae subduntur; tamen ius naturae non prohibet, quominus foeminae etiam summa potestate potiantur. Nam persona publica, prout publica est, a sexu abstrahit, et tantum capacitatem regendi multitudinem re-

quirit. Haec autem capacitas in ente ratione praedito inest; sive mas sit, sive foemina. Potissimum vero eiusmodi successio foeminarum inconveniens dici nequit in iis gubernandi formis, in quibus suprema potestas non apud principem residet, sed apud comitia quaedam generalia et adiumento plurium exercetur.

Tertia observatio sit, hunc modum transmittendi potestatem per ius haereditarium, valde consentaneum esse bono sociali multiplici ratione. Nam maiorem stabilitatem actoritati tribuit, quae ad eius exercitium tantopere necessaria est; aditum praecludit tumultibus ac partium studiis, quae societatem ad extremam perniciem adducere solent; maiorem reverentiam principi conciliat, ob avitam nobilitatem et sanguinis splendorem, tum eius educationem accuratiorem reddit, ipsumque animosiorem, ac diligentiorem efficit, quoad socialem felicitatem procurandam, cum sibi et propriae familiae perpetuo coniunctam rempublicam contueatur.

170. Quod si hic mos transmittendi potestatem iure haereditario alicubi non vigeat, tunc electione eam conferri opus est. Haec autem habetur cum, principe vita functo, primores, aut populus, aut pars populi, cui commissum est suffragium, certam personam designant, quam gubernandae reipublicae idoneam putent, et quae, acceptatione peracta, summo imperio instructa censetur. Hac in re non aliud dicendum occurrit, nisi pessimam esse electionem, quae plebis tantum iudicio committitur. Nam, ad bonos scientesque homines, qui reipublicae gubernandae apti sint, deligendos scientia et prudentia requiritur, qua plebs prorsus orbatur. Praepterea plebs nimia animi mobilitate laborat et facile exponitur deceptioni; tum etiam propter inopiam, qua saepe premitur, periculum est ne largitionibus alliciatur ad suffragium pro iis ferendum, qui minus eligi mererentur.

171. Postremo, imperium acquiri potest iure victoriae. Quod ut eveniat, exposcitur in primis ut bellum iuste susceptum sit. Secus potestatis occupatio latrocinio comparabitur, et invasor non princeps sed usurpator censendus erit. Deinde necesse est, ut socialis tranquillitas victricis gentis, aut aliarum affinium nationum reapse requirat mutationem regiminis aut iacturam independentiae populi, qui debellatur. Secus iustitiae a victore laederetur, qui nonnisi ad damnorum reparationem exigendam, ac poenam pro merito culpae victis infligendam ius possidet. Numquam vero facultate gaudet principem e legitimo solio deturbandi aut integram nationem alterius ditioni subiiciendi (quod speciem quamdam mortis veluti socialis praesefert), nisi id postulet ratio poenae, aut securitas earum gentium, quae iniuste laesae sunt. Sed de hac re alias sermo redibit.

172. Cum hic de usurpatore mentio facta sit, utile erit innuere, quo iure is instruatur. In primis certum est usurpatorem, utpote qui non iure, sed iniuria et violentia nitatur, illegitime auctoritatem possidere, ad eamque legitimo principi restituendam semper adstringi. Immo ad hoc cogi a subditis potest, immo etiam debet; qui ipsum non ut principem, sed ut hostem et perturbatorem respiciunt. Id tamen intelligendum est, modo spes certa eluceat prosperi exitus. Nam si conatus ad invasorem pellendum inutiles fore coniicitur, aut perniciem potius societati allaturos, nequaquam subditis licebit insurgere Atque id iuxta voluntatem legitimi principis esse censendum est; quae quidem, ut iusta sit, rationi et bona sociali congruens esse debet.

Deinde observetur oportet, usurpatorem licet ius ad potestatem retinendam aut stabiliter aliis communicandam nullum habeat; tamen iure ornari civitatem ordinandi ac magistratus temporarios costituendi. Id enim necessarium est ad salutem populi procurandam, quae sine civili ordine servari nequit. Quod profecto ius non *personale* est, sed *reale;* nimirum est eiusmodi ut personae competat ratione rei quae possidetur, ac proinde non tam ad usurpatorem quam potius ad auctoritatem pertinet; quae licet iniuste ab illo occupetur, tamen proprio effectu et vi minime caret. Quare subditi quamvis iuvare usurpatorem, ut in sua possessione stabiliatur, prohibeantur; tamen legibus, quae ab ipso pro bono communi et ordine sociali feruntur, obtemperare tenentur. In hoc enim non usurpatori sed auctoritati obedientiam praestant, et legitimo principi morem gerunt, qui certe id velle praesumitur.

Denique, si annorum decursu novus auctoritatis possessor ita obfirmetur, aut cum bono et tranquillitate publica sic connectatur, ut pristinus ordo redintegrari sine perturbatione maxima et periculo salutis publicae nequeat; hoc ipso legitimus evadit, et nihil contra illum moliri fas est. In hoc enim sensu verum est effatum illud: *Salus publica suprema lex*; cui non solum subditi, verum principes etiam accomodare se debent, ne bonum privatum individui bono totius societatis anteponant. Nec vero contrarium velle antiquior princeps praesumi potest, nisi hoc ipso a proprio iure desciscat; utpote qui non amplius communem utilitatem, sed propriam dumtaxat sibi pro scopo praestituat.

173. Quaeri hoc loco posset an iure et cum laude aliquando suprema potestas a legitimo principe sponde abdicari queat. Contrarium enim docuit Burlamachius inquiens: *regem in proprio throno moriturum esse*, *et signum abiecti animi esse ac maie-*

statem principis valde dedecens, *se propria auctoritate privare* [1]. Quae sententia mirabilis sane est; sed quibus argumentis fulciatur nequaquam apparet. Nam, excepta hypothesi quod eiusmodi abdicatio in magnum reipublicae damnum cedat (quod profecto raro accidit); nulla ratio afferri potest cur princeps omnino adstringatur ad tantum onus retinendum. An subdito licebit sine dedecore se publico magistratu abdicare, et principis conditio in usu huius libertatis inferior censenda erit? Immo, si bono societatis nihil periclitante, princeps regni curam et honorem, qui tantopere ambiri solet, deponit ut altiorum virtutum exercitio se addicat; id magni animi et excellentis indicium habendum est. Potissimum vero id locum habet, si talis abdicatio ab ipsa publica utilitate et pace persuadeatur; ut exemplis recentissimis confirmari posset. At in re, quae adeo per se claret, tempus frustra insumere non iuvat.

Aliam potius innuam controversiam: utrum non modo a se, sed a filiis etiam, qui successuri essent, princeps regnum abdicare possit. Vattel affirmat omnia hac in re a populi voluntate tantum pendere [2]. Sed ne in ipso refellendo iacturam temporis faciamus, sufficiat animadvertere hanc sententiam ex erroribus pacti socialis, quibus auctor inficitur, et ex Rousseaviana origine potestatis dimanare, quam supra refutavimus. Grotius meliora profert ac totam rem his verbis definit: « Similis est quaestio an abdicari « possit regnum aut ius succedendi in regnum. Et quin pro se « quisque abdicare possit, non est dubium: an et pro liberis ma- « gis controversum, sed quod eadem distinctione expediri debet. « Nam in haereditariis qui ius a se abdicat, in liberos nihil po- « test transferre. At in lineali successione patris factum nocere « non potest liberis natis, quia simul atque existere coeperunt, « ius proprium eis quaesitum ex lege est; sed nec nascituris, « quia impediri non potest quin ad illos quoque suo tempore ius « pertineat ex populi dono. Neque obstat de transmissione quod « diximus. Est enim ea transmissio necessaria non voluntaria, ad « parentes, quod attinet. Illud interest inter natos et nascituros, « quod nascituris nondum quaesitum sit ius, atque ideo auferri « ius possit populi voluntate, si etiam parentes, quorum interest « ius ad filios transire, ius illud remiserint [3]. » At mihi generatim dicendum videtur, inspecto solo iure naturae, posse patrem

[1] *Principes de droit nat. et pol.* l. 2, p. 1, ch. 4.

[2] *Le droit des gens* t. 1, l. I, ch. V.

[3] *De iure belli et pacis* l. II, c. 7, §. 26.

abdicare etiam pro filiis, sive nascituris sive natis, qui quamdiu sub patris potestate manent sunt res patris; tametsi deinceps a patria potestate emancipati queant novum ius acquirere propter electionem populi qui sponte se eis subiiciat.

CAPUT QUARTUM.

DE SUPREMAE POTESTATIS EXERCITIO.

Actio socialis illa est, quae a moltitudine peragitur sub auctoritatis influxu. Quare autoritas veluti facultas est motum gignens in societate eamque ad operandum applicans. Quomodo igitur id praestet contemplandum hic est, seu de auctoritatis exercitio disserendum. Et quoniam auctoritas multitudinem ad ordinatam operationem movet functionum diversarum ministerio, has singillatim expendere oportet.

Functiones eiusmodi ad tres reducit Montesquieu, nimirum ad leges constituendas, ad earum executionem procurandam, ad iudicium ferendum de factis peculiaribus de quibus respectu legum intercidat controversia; quarum functionum exercendarum ius, *legislativam*, *executivam* et *iudiciariam* potestatem nominat [1]. Haec autem tripartita divisio licet a nonnullis improbetur; tamen, cum valde communis sit, et obiectum distinctis partibus satis plene contineat, approbatu non indigna nobis videtur. Nam cum auctoritas ordine instruere civitatem debeat, normas in primis proferat necesse est, quibus mutuae civium relationes apte inter se componantur ad finem communem adipiscendum; atque in quantum id praestat, legislativa potestate instructa esse dicitur. Deinde requiritur ut scitas leges actioni et motui civitatis applicet, earumque executionem procuret; quod munus potestatis executivae proprium erit. Denique, cum lites insurgere possint vel inter privatos ipsos, vel inter privatos et regimen respectu iurium quae lex vel concedit vel tutatur; ad eas dirimendas tum etiam ad legum violationem removendam, iudiciaria suppetit potestas. Ad has autem partes cetera auctoritatis munia facile revocantur. Hac igitur partitioue retenta, de ea separatis articulis eloquemur.

1 Esprit des lois t. I. l. XI.

Articulus I.

De potestate legislativa.

174. Suprema inter partes auctoritatis ea est, quae leges ferendas respicit. Haec enim regulas imponit operandi et totius vitae socialis praescribit ordinem. Unde ad facile definiendam gubernii formam, dispicere sufficit in quo subiecto facultas legum sciscendarum resideat, num in uno individuo an in plurium collectione; qua de re diversae exstant populorum constitutiones, prout cura procurandi boni communis uni potissimum individuo, ut in monarchia, aut coetui ex pluribus coalescenti, ut in ceteris formis sive simplicibus sive mixtis, demandatur.

Quare, qui cum Rousseau supremum imperium populo addicunt; in hoc maxime adlaborant, ut statuant ius ferendi leges nonnisi ad populum vi naturae pertinere. Sed tantum abest ut hoc ius vi naturae populo vindicetur, ut potius rationi repugnet illud populo sponte largiri. Etsi enim populus necessitates, quibus premitur, vividius presentiscat, eisque remedium postulet; tamen, cum imperitus sit et imprudens et animi perturbationibus valde obnoxius, nequit discernere et definire vel etiam amare media quae opportuna sint et cum eius utilitate ita concilientur, ut altioribus relationibus non contradicant. Quare licet ius postulandi aut suffragium eligendi eos, qui suo nomine leges proponant (si forma regiminis id ferat) populo concedi possit; tamen ius examinandi leges easque tandem sanciendi illi incongruenter et inepte tribueretur. Id enim multiplicem scientiam, iudicii maturitatem, constantiam animi et amorem virtutis exquirit, quae nonnisi in cultiore et praestantiore societatis parte communiter reperiuntur.

175. Ut quantum satis est, distinctam notionem potestatis legislativae exhibeamus, tria illustrare oportet: ambitum in quo spatiatur; dotes quibus eius effectus, nempe leges, instruuntur; subsidia quae comparari debent ut rite exerceatur. Et ad primum quod attinet, eiusmodi ambitus, qui limites etiam suppeditat, quibus auctoritas coërcetur, ex fine diiudicandus est societatis, ad quem auctoritas suo exercitio socios adducere nititur. Porro hunc finem in externo apparatu, qui ordine morali informetur, et in debita ordinatione mutuarum relationum civium procuranda situs est. Hinc elucet potestatem legislativam non usque eo porrigi, ut constitutionem ipsam fundamentalem suis actibus attingat, sed

opus est ut societatem in propria forma iam ante constitutam subaudiat. Concipi enim nequit exercitium auctoritatis; nisi auctoritas in determinato subiecto resideat, atque ita ut ad operandum omni ex parte expediatur. Id autem, ut quisque videt, importat ut organismus societatis, saltem fundamentalis, iam ante constitutus sit, qui formam societatis spectet enascentem ex determinatione subiecti in quo suprema potestas residet. Nam hic organismus ad existentiam societatis et auctoritatis pertinet; vis autem operandi eiusque exercitium subiecti operantis existentiam subaudit ex eoque iam vigente pullulat.

Quare ius *constituens* [1] ad potestatem legislativam non spectat, immo pars auctoritatis minime censendum est. Nam cum constitutionem ipsam politici status respiciat, ad easdem causas pertinet, a quibus existentia et forma ipsa reipublicae processit. Societate autem iam constituta, in toto corpore sociali residet, non vero in una tantum eius parte, utcumque praecipua vel formali. Quapropter neque auctoritatis, neque multitudinis seorsum acceptae propria est, sed utriusque partis simul consentientis. Ex quo fit ut immutatio constitutionis fundamentalis reipublicae, aut quaecumque variatio, quae accidentalis non sit sed ad ipsam essentiam et primitivam formam pertineat; neque a solo principe neque a solo populo fieri possit, sed utriusque partis voluntatem exquirat. Quod si ab una tantum parte, discrepante altera, forte procuretur aut vi extorqueatur; illegitima iudicanda est et omni robore destituta.

Id autem minime intelligendum est de iis, quae non efformationem organorum fundamentalium, formam reipublicae determinantium, sed aut eorum evolutionem perfectiorem, aut organa secundaria constituenda respiciunt, quae potestate communicata instrumenti aut administri munere funguntur. Haec enim optime pertinere ad auctoritatem possunt, et cum per legem determinentur, ad potestatem legislativam commode revocantur.

176. Exclusis igitur rebus, quae formam ipsam gubernii renovandam attingunt; in iis omnibus lege definiendis spatiari poterit legislativa potestas, quae ad operationem socialem exercendam vel rite dirigendam necessaria aut etiam opportuna videbuntur.

Qua in re finis politicae societatis semper prae oculis haberi debet: atque exinde novi limites enascuntur. Nam cum eiusmodi fi-

[1] Ius seu potestas *constituens* appellatur, facultas illa rempublicam ordinandi, quae formam ipsam societatis attingit, eiusque diversas partes constituit, et organa creat fundamentalia, quibus auctoritatis functiones stabiliter addicantur. In summa talis est, ut in primitivam reipublicae constitutionem influxum exerceat.

nis ad ordinem moralem referatur; nihil sancire auctoritas potest, quod morum honestati ac legi divinae reluctetur. Sic enim non benefica sed malefica revera esset, ac per se ipsa corrueret; quippe cum in tantum vim et robur habeat, in quantum iure viget ducendi socios in finem a natura propositum.

Deinde, cum hunc ordinem externis mediis, quae tantummodo in potestate hominis sita sunt, procurare debeat; extendere se nequit ad ea quae interna omnino sunt, et solo conscientiae ambitu continentur. Quod non perinde intelligendum est quasi conscientiam indirecte saltem suis praeceptionibus non adstringat. Id enim manifesta falsitate laborat. Nam, cum auctoritas, ut alias diximus, a Deo procedat; quisquis auctoritati obedientiam denegando resistit, Dei ordinationi resistit, atque ideo revera peccat. Sed tantum sic intelligi debet, quatenus directe civilis auctoritatis praecepta nonnisi externas actiones respiciunt; actus enim qui interni omnino sunt, licet maxime cum ordine morali nectantur, tamen humanam aciem prorsus effugiunt, ac proinde actioni gubernativae, quae mere humana sit, subiici nequeunt.

Tandem, cum in mutuis relationibus inter homines moderandis civilis potestas versetur; immiscere se nequit rebus iis, quae relationes respiciunt hominis ad Deum; quarum gubernatio ad auctoritatem religiosam pertinet, de qua in ultimo capite huius libri disseremus. Quod non ita intelligatur velim, quasi nequeat civilis potestas sanctione sua illa eadem confirmare, quae a potestate ecclesiastica definita sunt. Id enim profecto licet et opportunum quandoque est ut leges Ecclesiae novo robore augeantur. Qua in re similitudo duci potest a legibus naturalibus. In has enim licet civilis potestas ius nullum habeat, quippe ab altiore pendent auctoritate; tamen consentaneum est ut multa iubeat vel prohibeat quae iure naturali continentur, ut ea magis confirmet saltem extensive, adiectione nimirum novae praeceptionis et sanctione poenarum, quae tutius rebelles animos ad obtemperandum inclinent [1].

177. His explicatis liquido patet, quo circulo spatiari possit potestas legislativa civilis. Ea enim omnia, quae externa sunt et civium inter se ad bonum commune procurandum relationes respiciunt, prout tamen ordini morali servando atque amplificando

[1] Quod potestas civilis definire non debeat res ad religionem pertinentes, eo magis apparet, quod in praesenti religio non naturalis sit, sed supernaturalis; quae tota quanta est in divina revelatione fundatur, et cuius custodia et gubernatio non principibus temporalibus, sed Apostolis eorumque successoribus a Christo commissa est, iuxta regimen ab ipso constitutum. Sed de hac re alias dicturi sumus.

conferunt; eius ditioni subduntur ab eaque generales normas recipere possunt. In quibus normis praescribendis lex civilis extensionem quamdam continet et determinationem magis peculiarem ipsius legis naturalis. Quod quadruplici ratione fit. Primum, quatenus praeceptiones aliquas iuris naturalis, adiectis nonnullis poenis in hac vita subeundis, nova roborat sanctione. Deinde, quatenus ex legibus naturae generalibus peculiares derivat illationes applicationesque determinatas pro locorum temporum ac personarum varietate. Tertio, quatenus actiones humanas temperat iuxta novas relationes, quas homo ratione societatis suscipit, idque convenienter naturae principiis. Quarto denique quatenus aut iura, quibus homo vi naturae instruitur, iuxta socialem exigentiam temperat atque apte cum aliorum existentia conciliat, aut nova iura civibus tribuit conditioni personarum et communi bono accommodata. In quibus tamen diligenter cavendum est, ne plus sibi tribuens, obtentu boni communis, iura aliqua naturalia prorsus perimat. Quod enim in iniuriam sociorum, sive plurium sive paucorum, immo etiam unius, redundat; id ad finem societatis pertinere non potest; quod autem finem socialem egreditur, auctoritati minime competit [1].

178. Ad dotes vero quod attinet, quibus huius potestatis effectus seu leges ornari debent, iam aliquae in iis, quae modo dicta sunt, continentur. Aperte enim apparet eas in primis honestas esse oportere; secus fini sociali non convenirent. Deinde requiritur ut utiles sint, et quidem utilitate communi seu quae non in privatam personam aut in partem tantum societatis cum alterius detrimento redundet, sed omnibus directe vel indirecte faveat. Secus non bonum commune, sed despotismum nonnullorum includerent. Tertio debent esse universales, seu eiusmodi ut omnes aeque ligent sine personarum exceptione, modo nulla adsit ratio valde urgens ex ipso bono communi desumpta, quae a lege communiter lata nonnullos aut coetum aliquem excipere persuadeat. Id autem ubi non viget, omnes omnino lex adstringere debet.

Atque hic quaeri potest an ipsum legislatorem lex sibi subdat, ita ut is etiam legi obtemperare teneatur. Cui quaestioni respondendum videtur affirmative, quoties legislator non prout talis est, nempe ut legis conditor, sed ut privata tantum persona consideratur. Sic enim actiones, quas ponit, cum ad bonum commune referendae sint; iisdem normis regantur oportet, quae generatim pro

[1] Auctoritas quatenus ad ea se porrigit, quae ipsi definienda non competunt, *incompetens* appellatur; seu talis est, ut nullam vim habeat.

omnibus individuis praescriptae sunt. Potissimum id locum habet, cum agitur de contractibus aliisque rebus, quae ad ceteros cives relationem includunt.

Quarto, ad legum iustitiam requiritur aequalitas, seu ut omnes aequaliter lex respiciat, at non secundum aequalitatem materialem, sed iuridicam; quatenus nempe aequaliter omnia iura, cuiuscumque individui sint, sine ulla exceptione sanciat et tueatur; secus aequalitas civium ante legem, quae tantopere iactatur, futilis esset et vox sine sensu. Non enim vera civium iura servaret, quae sine manifesta violatione iustitiae ad materialem aequalitatem adduci nequeunt.

Hae praecipue sunt legum proprietates, quae quasi essentiam earumdem attingunt. Praeter has aliae etiam requiruntur, nimirum ut *clarae* sint, quatenus ab omnibus intelligi possint nec in falsam interpretationem torqueri; itemque ut sint *breves*, ne multitudine et pondere operationes civium praepediant; ut sint *constantes*, sic enim antiquitate ipsa venerationem sibi conciliant; ut sint *scriptae,* ne fraudibus et arbitrio magistratuum detur locus, sed stabili certitudine perfruantur; ut denique sint *convenientes,* nimirum viribus et conditioni populorum accommodatae. Quae enim leges rudiori culturae competunt, hae minime opportunae sunt genti quae maiori perfectione iam gaudeat [1].

179. Quaecumque sit forma regiminis, sive monarchica sive polyarchica, potestas legislativa mediis idoneis instrui debet, ut rite suo munere perfungantur. Et in primis, cum leges indigentiae populorum respondere debeant, requiritur sane ut haec legislatori innotescat. Quapropter tali organismo legislativa potestas, quoad exercitium, instruenda est; ut eiusmodi notitiam claram, distinctam et sine falsitatis admixtione comparare sibi possit. Quoniam

[1] Disceptatum est a philosophis utrum scriptae leges et codicum compilationes vitae et culturae populorum utilitatem an potius detrimentum afferant. Hugo enim et Savigny ceterique historicae scholae fautores, cum societatem eiusque evolutionem ex instinctu quodam intellectuali repetant qui consuetudines et mores efformet, horum nonnisi formulas quasdam vagas et abstractas legibus comprehendi posse aiunt, atque ideo eas progressui populorum repugnare opinantur. Quare; quin legislatio populis imponatur quae nunquam exprimere potest fundum locupletem et multiplicem, quo mores eorumdem continentur; melius esse putant, eos permittere spontaneae evolutioni instinctus naturalis, qui assidue se explicans mores creet. At haec opinio naturae rationali hominis contradicit et vero nationum progressui reluctatur, qui non fatali et caeco quodam instinctu peragitur, sed ductu libertatis et intelligentiae quae reflexione utitur et instinctivas motiones temperat ut eas ad finem rationalem promoveat debitoque ordine donet.

vero proprias indigentias nemo melius noscere potest, quam is qui illas experitur, patens populo via esse debet, qua quibus eget rebus legislatori patefacere possit.

At populus etsi scite necessitates, quibus premitur, internoscat; tamen his repellendis congruentia media deligere nequit. Non enim convenientiam mediorum cum fine satis discernit; itemque conditionem propriae culturae satis distincte non percipit, multoque minus relationem quam lex habere debet cum bono communi et moralitatis principiis. Eiusmodi igitur examen non populi sed prudentium et cordatorum hominum proprium est, qui non modo scientia sed etiam virtute polleant. Talis igitur structura potestatis legislativae constituenda est, ut, perspectis populi necessitatibus, diligens discussio legum condendarum habeatur a coetu virorum scientia et virtute praestantium, qui, sive deliberativo sive consultivo tantum suffragio gaudentes, legum aequitatem, opportunitatem ac potissimum moralitatem diiudicent. Hanc tamen rite diiudicare non poterunt, nisi morum magistram religionem fideliter colant, eiusque praeceptionibus dociles aures praebeant [1].

Articulus II.

De potestate executiva.

180. Optima erit illa respublica, in qua optimae leges condantur et optima earumdem procuretur executio. Quod posterius si a superiore bono seiungitur, illud non modo inutile sed nocivum etiam evadet. Quid enim vanae leges proficiunt, quibus nemo obtemperet, nisi ut contemnendam reddant auctoritatem; cui toties vulnus infligitur, quoties eius iussa frustrantur? Valde igitur ad

1 Sapienter, ut solet, Taparellius his verbis: « Il popolo *sente* i bisogni, i go« vernanti *conoscono* come vi si può rimediare, la coscienza religiosa *autentica* « l'onestà del mezzo.

« Le assemblee legislative scelte tra soli ricchi da un volgo ignorante non pre» sentano *in forza del loro organismo* verun titolo di sicurezza che ne commendi « le leggi.

« Gli antichi ordinamenti sociali, formati a poco a poco dalla natura progressiva« mente operante e non dall'avventatezza rivoluzionaria delle passioni subite e tu« multuarie, presentano in fatti (quando più quando meno sviluppati) i tre elementi. « Fra gli Ebrei il popolo chiedeva, i seniori deliberavano, i sacerdoti confermava« no. Nelle società pagane gli augurii e gli oracoli erano l'elemento ieratico a cui « ricorrevano per conferma i legislatori (Licurgo a Delfo, Numa ad Egeria, Roma ne' « comizi agli aruspici ecc.); gli elementi democratico ed aristocratico ebbero talora « influenza irregolare, ed Anacarsi rise di Atene perchè la proposta si facea da' sag

societatem interest ius illud, quod legum executionem respicit atque ad earum praescriptum actiones sociorum moderatur. Haec magna pars est auctoritatis, licet potestati legislativae cedat, utpote cum ab ea normam accipiat, sitque eius velut applicatio. Cum enim actiones individuorum, quae per legem dirigi debent, individuae sint et concretae, lex autem generalibus dumtaxat praeceptionibus contineatur; requiritur profecto in principio societatis motore facultas aliqua a ratione proficiscens, qua generalis norma, nempe lex, factis et actionibus peculiaribus applicetur. Et quoniam eiusmodi societatis motor nonnisi in auctoritate moratur, potestas executiva functio quaedam est et ius auctoritatis.

Ex quo patet eam conscientiae veluti socialis nomine donari posse, cum idem fere munus in societate exerceat, quod conscientia exercet in individuo. Ut enim haec applicatio quaedam est legum moralium, quae a ratione peragitur quoad actiones individui; sic illa applicatione constat legum civilium, quae ab auctoritate exercetur quoad actiones sociales.

181. Potestas executiva debet esse *fidelis, fortis*, *illuminata*. Atque hae praecipuae sunt dotes, quas in ipsa considerare possumus.

In primis itaque debet esse fidelis, nimirum eiusmodi ut ne latum quidem unguem a legum praescripto discedat; ab iis enim dumtaxat vim omnem et ius mutuatur. Quare princeps, etiam in regimine monarchico et absoluto, prout executiva potestate ornatur non supra legem, ut a nonnullis ineptis assentatoribus dici solet, sed sub lege est; nec aliter peculiares quaestiones definire potest, nisi prout leges constabilitae praecipiunt. Hoc enim proprie differt regimen monarchicum a despotico, quod in despotico voluntas tantum imperantis vim habeat, omniaque ad eius

« gi, la deliberazione dagl'ignoranti (Cantù St. un.); ma in somma vi avean parte.
« Nelle società del medio evo, *Comuni, Nobiltà e Clero* erano ordinariamente corpi
« distinti nella deliberazione come negl'interessi. Quando in Francia il *terzo stato* assorbì gli altri due corpi, piantò le basi della tirannia democratica, oggi ancora non
« interamente corretta, perchè vi manca tuttora, *socialmente parlando*, l'elemento
« ieratico, e gli altri due non hanno forse ancora assortite a dovere le loro funzioni,
« nè il loro organismo. I Deputati sono una aristocrazia pecuniaria poco diversa da'
« Pari; la libera stampa, vero elemento democratico, fa una propesta di leggi tumultuaria e pazza, che non può rappresentare saviamente gl'interessi comuni; le
« elezioni paralizzano nella legislazione ogni influenza dell'elemento domestico e del
« municipale; come dimostra il Romagnosi (Ist. di civ. fil. *passim* ma specialmente al l. VII, c. 4.); il quale all'influenza religiosa, per lui odiosa, sostituisce
« la *scienza*, come alla morale sostituì l'*interesse* ecc. » *Corso elementare di natural diritto*. l. 3, c. 3.

arbitrium determinentur; in monarchia vero non arbitrium sed lex imperet, quae licet auctoritate principis lata sit, tamen, dum manet, ipsam principis voluntatem sibi subdit, ita ut ab omni prorsus violatione iura sociorum tutetur. Poterit utique princeps, si bonum sociale id ferat, legem generatim abrogare, aut in aliam convertere; sed donec id fiat, ius non habet definiendi quidquam quod vigentibus legibus adversetur. Societatis enim non dominus est, sed rector; atque ad ea tantum se porrigere potest, ad quae civilis potestas diversis functionibus, quas complectitur, se protendit. At rem definire contra legis praescriptum ad nullam auctoritatis functionem pertinet. Non quidem ad legislativam, quia non conditur nova lex; non vero ad executivam, cui potius adversatur. Ergo arbitrium, legi dissentiens, imperanti competere nullo modo potest.

Hinc tamen minime sequitur non posse supremos imperantes legis quandoque exceptionem facere, sive ad benefaciendum alicui, sive ad poenam aliquam condonandam. Nam id quoties non temere fiat sed intuitu boni communis nec ullum alterius ius laedat; legum observantiae minime adversatur, sed potius ad clementiam et liberalitatem principis pertinet. Et sane vis legum in hoc cernitur; ut ad bonum commune conferant. Si igitur (quod non raro contingit) in eventu aliquo peculiari bonum commune contrarium potius postulare videtur, quam sit id quod a lege generatim praescribitur, aut si aliqua ratio persuadeat tunc legem non esse applicandam; certe ipsarum legum non materialis littera sed spiritualis intelligentia fert ut iis derogetur. At in hoc nullum, ut diximus, iuribus aliorum, ne unius quidem civis, detrimentum afferri debet. Gratificari enim alteri cum damno alterius iniustum est; iniustum autem nec littera nec spiritus legum dictare unquam potest.

Altera potestatis executivae dos fortitudine et robore continetur. Facultas enim, quae executionem respicit, efficacitate frui debet, secus supervacanea foret et onus frustra additum. Hinc duo requiruntur: perfecta subordinatio et vis coactiva. Subordinatio, inquam, perfecta requiritur; siquidem ad applicationem legum procurandam unus per se non sufficit, sed plures magistratus pluresque administri necessarii sunt, potissimum in republica satis ampla, quae in diversas provincias dispartita per diversos gubernatores regitur. Hos profecto ita distribuere et inter se connectere oportet, ut alii subdantur aliis iuxta varias administrationis partes, et ad aliqua veluti capita revocentur, quae immediate iungantur rectori unico et supremo, a quo motus omnis et vita legum

communicetur. Sic compago corporis socialis muneri potestatis executivae apte conveniet. Secus si diversa instrumenta, quae ad eius exercitium concurrunt, sibi mutuo resistant, aut influxui supremi motoris recipiendo non rite subiiciantur, aut si ipse supremus rector pluribus coalescat, qui dissidere possint inter se; applicatio legum non modo lenta erit et incerta, sed etiam interruptioni obnoxia, magno societatis detrimento. Etsi enim mora et interruptio in deliberatione legum sciscendarum, nisi peculiaris necessitas urgeat, incommodum nullum afferant; tamen maxime nocivae sunt applicationi legum, quae proxime socialem operationem attinet. Hanc enim tunc aut cessare, aut abnormem esse oportebit.

Nec minus evidens est necessitas vis coactivae. Nam cum in applicatione legum resistentia ex improborum hominum conatu offendi possit; executivae potestatis efficacia nulla subsistet, nisi vi iustruatur quae ad huiusmodi impedimenta repellenda praesto sit. Quae quidem vis in tantum augeri debet, quantum ratione circumstantiarum exquiritur, ut potentior evadat obstaculis quibuscumque. Nihil enim tranquillitati civium et proinde bono sociali magis repugnat, quam imbecillitas auctoritatis, quae impune resistentiam pravorum hominum contra legem patiatur. Nam simul atque hi animadverterint se posse sine periculo violare legem aut aliorum iuribus vim inferre; nihil intactum relinquent effraena, qua gliscunt, audacia; quam deinceps coërcere difficillimum erit. Immensa igitur cautio et consilium frequens et diligentissima deliberatio adhibeatur in condendis legibus quae utiles et honestae sint; at, his conditis, manu veluti ferrea earum executio procuranda est, nec quidquam tolerandum quod earum reverentiae et observantiae adversetur. Ex quo fit ut milites, quibus societatis vis coactiva continetur et iuris armata defensio commissa est, executivae potestatis imperio subiiciantur.

Atque hinc apparet necessitas tertiae dotis. Cum enim executiva potestas adamante quodammodo stet oporteat, quoad obedientiam legibus vindicandam; nisi admodum illuminata sit, odiosa nimis et gravis evadet. Nam cum non lapides sed homines tractare debeat, qui voluntate libera et ratione ad operandum impelluntur; influxum suum subiecto accommodare non poterit, nisi sapienter noverit voluntatem ipsam et rationem subditorum movere, ut earum actio non violenta et extrinsecus impressa sed spontanea virtute constet et a principio velut interno proficiscente. Secus si renitente subiecto actio eliciatur; motus socialis non modo non erit humanus, sed etiam ea vita et robore destituetur, quae nonnisi

in spontaneis actionibus reperitur. At vero nemo non videt ad eiusmodi finem obtinendum valde illuminatam intelligentiam in supremo gubernatore necessariam esse, ut sciat subditos ad legum amorem allicere, disciplinaque debita imbuere, et ita ordinem societatis instruere, ut privata sociorum utilitas cum communi, quae ex legum custodia emergit, maxime copuletur.

Hae dotes in exercitium executivae potestatis ex organismo eiusdem proficisci debent; qui profecto minime sufficeret, nisi dotes etiam personarum, quibus munus eius committitur, ad id conferrent. In iis igitur rectitudo moralis, constantia animi, scientia exercendo muneri opportuna, prorsus necessaria sunt; quorum si quid deest, aptitudo illa desiderabitur, quae socialibus muniis idoneam personam efficit. Quare qui hominibus hac triplici praerogativa destitutis officium quodpiam sociale committit: is quodammodo societatem prodit, et stipendium, quod inde carpitur, merum latrocinium censendum est.

Articulus III.

De potestate iudiciaria

182. Quamquam potestas iudicialis non incongruenter ad executivam revocari possit, melius tamen ab ea secernitur. Nam in legum applicatione et executione promovenda, controversiae quaedam exsurgere possunt circa iura singulorum aut facta legibus adversa, quae examen et sociale iudicium exposcunt. Quod quidem iudicium in hoc cernitur, ut definiatur utri parti ius tribuendum sit, aut cuius naturae sit factum, quo lex violata est, et qua poena plecti mereatur. Id etiam auctoritatis, ad quam ordo in societate procurandus pertinet, proprium est; atque ideo illi competit nova functio quae potestas iudiciaria nuncupatur.

Porro haec, ut quisque videt, in *civilem* et *criminalem* dispescitur. Nam versari potest vel in iuribus civium, quae collidi forte videntur, definiendis; vel in criminibus diiudicandis et conveniente poena plectendis. Tutela enim iustitiae, quae fundamentum est socialis ordinis, maximopere ad auctoritatem pertinet; ad hanc autem habendam utrumque requiritur: nempe ut ius verum apparenti et maius minori praevaleat, deinde ut ius ab iniuria defendatur, idque sociali ope et sociali iudicio. Si primum fit, potestas iudiciaria *civilis*; si alterum, *criminalis* habetur. De utraque aliquid delibemus.

183. Atque ad primam quod attinet, ea maximae necessitati sociali respondet, qua nimirum iura civium sarta tecta servari exigunt, et ab aliorum oppugnatione defendi. Hinc vero consequitur, potestatis huius exercitium tali instruendum esse organismo, ut ad eam facilis aditus patefiat, utque iudicium ab ipsa proferendum, quoad fieri potest, errori non sit obnoxium, et brevissimo tempore, ac minimo etiam partis, quae succumbit, damno obtineatur. Quarum conditionum necessitas adeo per se patet in promptuque est omnibus , ut verbis declarari non egeat. Quis enim non videt parum bono civium prospici, si adeo difficultatibus obvolvatur potestatis accessus ; ut cives, praesertim si ad infimam classem societatis pertinent, ab ea imploranda praepediantur? Aut quid prodesset auctoritatis ipsius implorare iudicium, si hoc temere proferretur aut ab iis hominibus, qui iura omnia sus deque vertant? Ad hoc cavendum, necesse erit ut iudicium penes plures stet iudices; unus enim facile decipi aut corrumpi potest, aut amicorum sollicitationibus commoveri. Tum etiam exquiritur ut facultas tribuatur appellandi ad altiora tribunalia, quorum sententia multo sit probabilior. Qua tamen in re modus etiam adhibendus est; siquidem immodica appellandi licentia tricas gigneret et longas ambages, litesque sine fine protraheret; quas potius brevi tempore dirimere, consentaneum et utile reipublicae est. Valde enim ad tutelam iurium interest ut diu vera iura effectu suo non frustrentur, nec expensae in immensum augeantur, magna utriusque partis pernicie. Media autem quibus haec commoda obtineri possint non declaramus, cum id nostrarum non sit partium, sed ad ius publicum proprie dictum pertineat.

184. Ad iudicium criminale quod attinet, profecto crimen cum sit civilis ordinis perturbatio; eius inquisitio et castigatio ad auctoritatem, quae huic ordini servando advigilat, spectare debet. Atque id requiritur tum ad impediendum ne crimen redeat, tum maxime ad proportionem iustitiae procurandam. Debitus enim ordo tum habetur, cum res in proportionibus, quas earum natura postulat, conservantur. Debita autem proportio inter actum humanum et ea, quae illum consequuntur in hoc cernitur: ut quemadmodum ex honesta actione adeptio boni et voluptas enascitur, sic contra ex actione turpi damnum et dolor obveniat. Nec nisi tamquam rem valde praeposteram, docente natura, consideramus scelus cum felicitate, virtutem cum miseria copulatam. Quod aliquando permittere etsi divinae providentiae non repugnet, quae brevi huius aevi circulo non expletur sed altiora praemia aut poenas pro meritorum varietate in futuro aevo tribuenda reservat;

tamen oppido dedecet providentiam civilis auctoritatis, quae in hac vita dumtaxat vim suam exercet, et ordini sociali et temporario per se et directe consulit. Ut igitur eius partium est actiones, quae civile bonum augent, praemiis remunerari; sic ad eamdem spectat nocentibus, qui civile bonum imminuunt aut destruunt, poenas infligere. Curare enim omnino debet ut in ordine, qui ipsi curae est, flagitium non sospitetur, sed potius ad rationis normam imminutione quadam boni et miseria afficiatur. Id autem non aliud sonat, nisi ius habere sumendi poenam de nocentibus; siquidem boni imminutio, quae dolorem affert et propter turpem actionem infligitur, poenae nomine designatur. Notio igitur iustitiae et ordinis civili auctoritati evidenter adiudicat ius sumendi poenas de nocentibus.

Cui argumento accedit poenarum inflictionem requiri etiam ut exemplo et timori sit ceteris. Multi enim sunt, qui ad ordinem socialem servandum amore honesti non adducuntur. Ilos ergo poenarum metu coërcere oportet; ut saltem ex fuga mali sensilis, a quo abhorrent, ad crimen, per quod malum illud incurritur, declinandum impellantur.

Denique propter ipsius nocentis utilitatem poena requiritur. Nam ope illius nocens facto addiscit et experitur crimen felicitati et naturae humanae augendae nil conferre sed potius obesse, atque ita ad facilius resipiscendum invitatur [1]. Quare effectus et scopus poenae triplex est: ut laesum ordinem restauret, ut nocenti medeatur, ut exemplum det ceteris. Proinde poena simul est *medicinalis*, *reparatrix*, *exemplaris*; quae tria in sanciendis poenis semper prae oculis habenda sunt; quamquam non semper eodem modo et aequali mensura procurari possint.

185. Poenae, quoad fieri potest, mites sint. Recte enim animadvertit Montesquieu [2] earum efficacitatem magnopere ab existimatione pendere, et plerumque malum longe levius, modo ut poena

[1] Ad rem Taparellius. « Così compie (nimirum auctoritas) il primo dovere sociale sì verso il delinquente, sì verso gli associati, sì verso il Creatore. Verso il « delinquente, perchè collo scemarlo di beni materiali gli procaccia quanto è da lei « un incitamento al bene onesto, vero bene dell' uomo qui in terra; verso gli asso- « ciati perchè corregge nella lor mente il disordine di giudizio formatovi dal delitto « felice; verso il Creatore e ordinator supremo dell'universal società, perchè sostie- « ne imprescrittibili le nozioni di natural giustizia, sulle quali la società universale « fu appoggiata da lui nel crearla. Così vien riparato nel triplice suo aspetto l'or- « dine violato dal delinquente, l'individuale, il sociale, l' universale. » *Saggio di diritto naturale* ecc dissert. 5, c. 6.

[2] *L'ésprit des lois* t. 1, l. 6, ch. 12.

concipiatur, eumdem praestare effectum ac malum gravius, quod propter assuetudinem parvi penditur. Atque id eo magis locum habet, quo populus maiori cultura donetur, ac vim honestatis vividius apprehendat. Secus severitate poenarum populi sensus obtunditur, et frustra mali prodigalitas adhibetur. Morum relaxatio non a lenitate poenarum sed ab impunitate delictorum dimanat. Cavendum tamen est ne contrario peccetur extremo, si poenae statuantur quae socios a patrandis facinoribus non satis deterreant, aut nullam retineant cum delicto proportionem. Ut enim ex dictis apparet, poena non modo ad societatem a redituro crimine defendendam, sed etiam ad violatum ordinem ulciscendum exigitur. Quare non solum defensiva est, verum etiam vindicativa.

186. Atque hic opportunus locus incidit disserendi de poena capitis, contra quam acriter disputatum est et disputatur a nonnullis. Beccaria enim et Bentham et Ahrens ius eam infligendi omnino denegant, quibus magna turba, aetate praesertim nostra, suffragatur, inquiens atrocitatem huius poenae non posse cum praesenti cultura populorum conciliari. At ne rerum confusione in errorem quis adducatur, duo maxime distinguenda sunt in hac controversia: *ius* nimirum, et *factum*. Scilicet quaeri potest an socialis auctoritas per se ius habeat, si necessitas postulet, utendi poena capitali; et haec quaestio iuridica est. Vel quaeri potest an usus eius expediat in praesenti morum evolutione et cultura, atque haec quaestio factum respicit. Sic re declarata, haud difficilis apparet solutio.

Nam negari nequit poenas eo effici mitiores, quo cultura populorum augescit; tum quia a cultiori societate atrociora flagitia fere exulant, tum quia turpitudine mali moralis moratiores animi facilius commoventur, atque idcirco ad flagitium vitandum metu mali sensibilis minus egent. Quare non diffitemur posse mores populorum ita perfici; ut poena capitalis inutilis evadat, saltem non necessaria. Utrum vero nostra tempora tantam perfectionem attigerint, vel saltem ad eam accesserint; quaestio historica est, quae ad nos, qui ius tractamus, minime pertinet. Ea igitur praetermissa, ad alteram, quae ius respicit, veniamus.

Quoad hanc, fidenter asserimus ius esse societati poenam capitalem adhibendi; idque tum ex conceptu ordinis, in quo omnis poena fundatur, tum ex ratione propriae defensionis derivatur. Et sane atrocia quaedam flagitia patrari poterunt (cogita parricidium ex. gr.) quae tantam perversitatem contineant, ut nullius alterius boni detrimento satis vindicentur, sed omnino postulent, ut qui deliberate se iis inquinavit, maximo hoc bono quod cete-

rorum fundamentum est, vita nimirum, spolietur et in perpetuum a societate humana, qua se penitus indignum effecit, summoveatur. Secus enim inter delictum et poenam conveniens proportio non intercederet; quam ordo iustititae, cui providet socialis auctoritas, omnino flagitat. Quare, ut liquido fatear, molliores illi philosophi qui poenam capitis sic aversantur, ut dictitent nullum adeo turpe esse flagitium propter quod infligi illa possit; praepostero pietatis sensu tanguntur et animum vere foemineum gestant, qui plus mali sensibilis, quam mali moralis horrore capitur. Quod si ad publicae securitatis et propriae defensionis ius, quo certe societas gaudet, mentem revocamus, eadem veritas novo robore obfirmabitur. Nam profecto societas se tutari debet contra reditum criminis; quod, si impune patretur, ad se iterandum tendit propter pravorum hominum voluntatem, quae nonnisi formidine malorum sensilium a peccando abstinet. Hinc in societate ius emergit infligendi facinorosis poenam non qualemcumque, sed talem quae apta sit ad eos a scelere deterrendos. Quare si immania quaedam flagitia mitioribus poenis non satis removentur; ius profecto erit societati poenam capitalem adhibendi; praesertim cum haec sit eiusmodi ut assuetudine non vincatur, nec spem ullam deinceps evadendi faciat, ut de aliis contingit poenis.

187. Perpendamus modo quibus argumentis adversarii hanc totius generis humani sententiam labefactare nituntur. Beccaria [1] et Bentham [2] haec obiiciunt: I. Ius civilis potestatis exsurgit ex coniunctione iurium singulorum civium, qui partem aliquam in summam colligunt ad socialem auctoritatem constituendam. At vero in propriam vitam nemo ius habet. Ergo adstrui nequit origo, ex qua ius necis in civilem potestatem derivetur. II. Mors a nefariis hominibus nequaquam concipitur tamquam malorum extremum; siquidem iis vita iam gravis est propter aerumnas et pericula quibus assidue subiacet. Ad eos igitur deterrendos opportunus magis erit diuturnus carcer. III. Supremum supplicium similitudinem praesefert homicidii, quod de industria et pacate perpetretur. Exemplo igitur suo ad delictum potius intuentes allicit. IV. Societati utilior est vita nocentis, quae labori addicatur, quam mors violenta, quae individuo illam privet.

Respondeo primam difficultatem falso laborare supposito. Tota enim quanta est, Rousseavii hypothesi nititur statuentis auctoritatem a iuribus individuorum derivari. At nos demonstravimus

1 *Dei delitti e delle pene.*

2 *Oeuvres* t. II.

eius originem divinam esse; siquidem a Deo proficiscitur iubente ordinem in societate, atque ideo iura omnia elargiente, quae ad ordinis incolumitatem et tutelam necessaria sunt. Quare vis auctoritatis politicae non ex iure singulorum metienda est, sed ex natura ordinis, qui proportionem exigit inter delictum et poenam, ac triumphum moralitatis contra audaciam sceleris. Utrumque autem, ut diximus, poenam capitis quandoque postulat.

Secunda vero difficultas experientiae et rationi repugnat. Experientiae quidem, qua docemur nocentes poenam capitis libentissime cum perpetuo carcere commutare idque beneficii loco recipere. Rationi autem, quae dictat vitam fundamentum esse bonorum omnium, quorum semper pars aliqua manet, manente vita; praesertim si spes affulget recuperandae libertatis propter diversos eventus qui contingere possunt et saepae contingunt.

Tertia difficultas apertissime falsum includit; nam satis per se constat flagitiosos homines nihil magis quam supremum supplicium pertimescere. Quare cum illud propter flagitium inferri conspiciunt; non ad amorem sed ad odium flagitii incitantur, quîcum tantum malum connexum vident. Nec vero poena capitis ullam homicidii similitudinem retinet, cum differentiae satis omnibus pateant, tum ex parte finis qui est ordo iustitiae, tum ex parte causae quae est publica potestas, tum demum ex parte modi quo peragitur et funerei apparatus qui talem actum comitatur.

Denique ultima difficultas quaestionem in primis eludit. Non enim de maiori utilitate ex nocentibus capienda, sed de ordine iustitiae et iure tuendae societatis hic agitur. Deinde etiamsi utilitas spectari velit, certe emolumentum publicae securitatis et redintegrati ordinis, quavis alia materiali utilitate, quae ex labore cuiusdam individui eruitur, praestantius censeri debet.

188. Ahrens vero haec tria obiicit: I. Hominem interimere malum est. Si ergo auctoritati liceret mortem homini infligere, propter flagitium quod is adversus societatem admisit; eiusmodi principium stabiliendum esset: licere malum perpetrare, quia alter idem patravit. Hoc autem turpe esse nemo est qui non videat. II. Homo, cum persona sit et finis in mundo, nunquam in rem et medium converti potest. Id autem facit poena capitis. Nam ad terrorem aliis incutiendum, homini vitam adimit. III. Ius vivendi a natura procedit. Ergo amitti nequit propter actionem utcumque pravam, sed a natura dumtaxat demi potest.

Respondemus malum esse hominem interimere auctoritate privata, excepto casu iustae defensionis, non vero auctoritate publica. Secus bella etiam rationi repugnarent, quod certe Ahrens non

assentitur. Iamvero poena capitis ab auctoritate sociali infligitur; ac proinde absurdum illud minime sequitur. Ad alterum dico nocentem potius se dignitate sua personali spoliare, cum se illa indignum reddat et cupiditatibus contra dictamen rationis obsecundando, se ad vilitatem belluarum abiiciat. Sed ut haec mittamus, nego prorsus eiusmodi inversionem poena capitis contineri. Nam illa non aliud praestat, nisi quod vitam individui ad ordinem iustitiae et salutem publicam servandam dirigat. Id vero non est finem in medium convertere; nam homo revera pro fine ordinem moralem habet. Quod si contrarium diceretur, nefas homini esset se pro incolumitate patriae aut amore virtutis devovere, ac pro iis procurandis aut tuendis bonis mortem constanter oppetere. Ad tertium repono, ex iis, quae concedit adversarius, thesis veritatem deduci potius. Nam si, ut ipse largitur, ius in vitam tribuendum est naturae, auctoritati etiam politicae tribuendum est. Auctoritas enim a natura proficiscitur; ac proinde a natura proficiscuntur iura omnia, quae auctoritatis essentia continentur; quae quidem ut definiantur, considerandus est finis ad quem civilis auctoritas per se spectat. Iis autem includi ius adhibendi poenam capitis, cum ordo et salus publica illam postulat, iam supra demonstravimus.

Tandem obiiciet fortasse quispiam scopum poenae esse emendationem rei, id autem supremo supplicio neutiquam obtineri.

At is qui hoc oggerit, meminerit quaeso non hunc tantum finem poenae praestitui ut reus emendetur, sed etiam ut violatus ordo restauretur, et exemplum ceteris terrorem incutiens offeratur. Immo si rem diligentius consideremus, individualis emendatio nocentis in poena sociali nonnisi finis est secundarius; non quidem negligendus, at non ita semper procurandus, ut praestantiori scopo obtinendo anteponatur. Et sane finis poenae a fine, ad quem spectat auctoritas, a qua infligitur, deducendus est. Si igitur auctoritas privata est, quae bonum individui tantum spectat (ut accidit in auctoritate paterna, praecise qua paterna est et ad solam educationem prolis ordinata), poenae, quae ab illa infliguntur, nonnisi emendationem delinquentis respiciunt, tamquam scopum praecipuum. At contrarium accidit auctoritati publicae, quae directe in bonum commune totius societatis incumbit. Haec in sumendis poenis potissimum spectat custodiam ordinis in communitate procurandam et reipublicae defensionem. Unde quoties cum hoc bono bonum individui non innocentis (hoc enim adimere etiam intuitu boni communis iniustum et turpe est) sed perduellis et nequam conciliari nequit; optime potest immo debet hoc praetermitti ut illud servetur. Quamquam illud etiam verum est, in poena

capitis bonum et emendationem delinquentis, eo modo quo fieri potest, includi. Saepe enim animi adeo honestati reluctantes comperiuntur, ut a flagitio aliter revocari nequeant, nisi ab ipsorum oculis scena huius vitae penitus amoveatur. Tum tandem resipiscunt, ac scelerum, quae patrarunt, verecundia et dolore tanguntur.

Articulus IV.

De separatione functionum politicae potestatis.

189. Auctoritatis partes, quas recensuimus, ita inter se separandas esse docet Montesquieu, ut in subiecto uno eodemque minime copulentur; sed diversos plane iubet esse eos, qui ius habent condendi legem ab iis qui eam generatim applicant aut controversias civium vel delicta diiudicant. Id omnino necessarium censet ad libertatem civium conservandam, quae secus penitus destrueretur. Sic enim ait: « Quando in persona eadem vel in eodem « magistratuum collegio potestas legislativa cum executiva con« iungitur, libertas plane exulat; siquidem timendum tunc est ne « Monarcha aut Senatus leges condat tyrannicas, easque tyran« nice exequatur. Similiter libertas deest, quando potestas iudi« candi ab utraque illa potestate, legislativa et executiva, non se« paratur. Si iuncta concipitur cum potestate legislativa, ius in « vitam et libertatem civium erit arbitrarium; iudex enim esset « etiam legislator. Si cum potestate executiva copulatur; iudex fa« cile in oppressorem degenerabit. Omnia corruerent, si idem ho« mo, aut idem corpus optimatum vel nobilium vel populi, eius« modi tres partes potestatis exercerent: condendi leges, exequen« di publicas deliberationes, iudicandi delicta vel privatas civium « controversias [1]. » Ita ille; quam sententiam summopere liguriunt et promovent, quotquot severiori aut mitiori libertinismo adstipulantur.

Ut iudicium nostrum de doctrina hac feramus, dicimus hic a Montesquieu atque asseclis perperam confundi res duas, quae diligentissime distinguendae sunt: exercitium videlicet harum functionum, et ius supremum et primigenium unde illae dimanant. Hinc, quod de uno verum est, male trasferunt ad aliud. Ad hanc itaque confusionem et illogicam deductionem vitandam, duas sequentes constabilimus propositiones.

[1] *L'esprit des lois* t. I, XI, ch. 6.

Propositio I.

Si tria illa munia auctoritatis quoad exercitium considerentur, separata subiecta exigunt, quibus insideant.

Prob. Diversae operationes diversa requirunt instrumenta, quibus exerceantur. Atqui munia illa auctoritatis diversissima sunt inter se. Ergo instrumenta, quibus exercentur, seu subiecta, quibus quoad exercitium insident, debent esse diversa.

Id manifestius apparet si ponderetur, ad munia illa rite exequenda diversas requiri dotes, quae difficillime in eodem subiecto insunt. Alius enim scientiae apparatus et alia dexteritas ingenii requiritur in eo, qui de sciscendis legibus pacate deliberat, easque generatim contemplatur; quam in iis, qui illarum vim ad motum socialem producendum applicant, aut earumdem luce facta peculiaria diiudicant.

Idem confirmatur si labilitas voluntatis humanae spectetur. Nam periculum abusus, quod timet Montesquieu, tunc reapse viget, cum una persona aut idem omnino coetus omnes illas tres partes adimplet. At satis cavetur, quando exercitium divisum est in personas aut coetus omnino diversos inter se, qui iisdem cupiditatibus, eodem studio, iisdem praeiudiciis affici nequeunt.

At hoc non est aliquid novum et mirabile a Montesquieu eiusque schola excogitatum; sed dictamen est pervulgatum et antiquissimum. Ubique enim et semper in societatis gubernatione rite ordinanda tres illae auctoritatis partes distinctis magistratibus tributae sunt et tribuuntur.

Propositio II.

Si functiones illae auctoritatis non quoad exercitium, sed in radice et fonte spectentur, unitatem subiecti postulant.

Prob. Auctoritas, etsi plures facultates operandi habeat, tamen per se, etiam concrete accepta, una est, nempe ius ordinandi multitudinem. Atqui una per se et concrete non esset, nisi uno subiecto constaret; siquidem vi subiecti, in quo residet, concreta et realis efficitur. Ergo etc.

Et sane, quomodo vera unitas in concreta societate exsurgere posset; nisi illa principio vere uno informaretur? Hoc vero princi-

pium est superior. Superior igitur, nempe subiectum auctoritate praeditum, vere unus esse debet; quamquam ex ipso variae facultates pullulent, ad quarum exercitium diversis instrumentis utatur. Montesquieu cum asseclis, ei videtur esse similis qui unitatem animi, a quo corpus informatur et regitur, omnino neget; sed singulas potentias, videndi ex. gr. imaginandi, intelligendi etc. a distinctis et diversis principiis profluere opinetur.

Verum eius error inde processit, quod unice ad partem negativam auctoritatis contemplandam se convertit; positivam vero, quae praecipua est et fundamentum ipsius partis negativae, omnino neglexit. Nimirum consideravit remotionem abusus; ne hilum quidem cogitavit de unitate ordinis et vitae, quam auctoritas multitudini, ut animus corpori impartitur. Si partes auctoritatis, autonomae omnino efficiantur et a nullo principio vere uno dependentes, quomodo consensus et harmonia exsurget in motu sociali? Consensus hic casualis erit et fortuitus; et plerumque inde proveniet, quod una pars astutia aut vi alias subigat, et, ad factum quod pertinet, sola in ceteras dominetur. Ad rem Romagnosi. « La « pretesa bilancia de'poteri contrastanti non sottomessi ad un po« tere centrale che li predomini, è un controsenso che sovverte « ogni idea di politico governo. Questa bilancia risolvesi in uno « scisma perpetuo che dovrà finire coll' oppressione della parte « meno unita. Se un governo dev'essere essenzialmente pubblico « tanto nella sua origine, quanto nelle sue funzioni; egli è assurdo « introdurvi un *manicheismo*, che toglie l' unità dei voleri e dei « poteri. Se la forza del governo dev'essere prevalente ed attiva, « egli è assurdo dividerla per farla servire a fazioni ostilmente ac« campate le une contro le altre. Se questa forza unica dev'esser « mossa da una volontà tutta pubblica, egli è assurdo far inter« venire un'altra volontà che la possa imbarazzare o far traviare.» Unde concludit: « *La prevalenza effettiva del sommo impero for« ma il dogma primario, fondamentale, indispensabile di qua« lunque civile governo* [1]. »

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Nisi radicitus et plene partes illae auctoritatis separentur; semper periculum imminet, ne supremum imperium in despotismum convertatur. Et revera in rebus physicis ex viribus oppositis consensus enascitur.

[1] *Giurisprudenza teoretica* p. I, lib. VII, c. 11.

Resp. Haec obiectio multiplici ex parte nutat. Nam in primis impossibile quaerit, nempe omnimodam certitudinem quoad removendum abusum. Deinde ignorat veras sanctiones, quae ad tuendam libertatem civium haberi possunt. Postremo, medium suggerit, quod abusus possibilitatem non demit. Et sane donec voluntas humana libertate fruitur et ad malum se vertere potest; abusus despoticus in numero est rerum possibilium, utcumque materialis machina regiminis compingatur. In rebus mere physicis in tantum ex virium oppositarum temperatione aequilibrium vel motus compositus habetur, in quantum vires illae fatales sunt, et ex necessitate operantur. Quod in hominibus libera voluntate praeditis, et quorum influxu machina regiminis actuosa est, locum non habet. Alte in mente figendum est id, quod saepe diximus: veras et efficaces cautiones pro libertate civium non aliunde suppeditari nisi ex moralitate imperantium. Si enim qui societatis gubernaculo assident, boni publici sunt amatores et officiorum, quibus adstringuntur, tenaces; iura singulorum sancte protegent et felicitatem communem impense curabunt; licet absoluta et suprema potestate gaudeant, nullis mechanicis vinculis irretita. Sin pravi sint; privatae tantum studebunt utilitati et populum opprimient; utcumque potestas minutatim secetur et per disiectas particulas pluribus committatur. Conflictus enim cupiditatum et mutua resistentia, in quibus tota haec dissectio spem ponit, si a probitate seiungitur, locum non habet; nisi quando desideria singulorum dissident inter se. Quae quidem dissidentia facile demitur, si quisque aliquid alteri concedit, ut illum vicissim pro sua utilitate consentientem habeat. Sic utilitates privatae imperantium principium evadent supremum iustitiae et administrationis publicae. Id autem, ut quisque videt, non libertati et bono publico favet, sed tererrimam tyrannidem creat.

Nec instes in coetu plurium semper bonos aliquos reperiri, qui pravae aliorum voluntati obnitantur. Nam horum bonorum conatus effectu facile frustrantur, tum ob maiorem improborum numerum, tum propter fraudes et malas artes quibus hi ad proprium obtinendum finem callidissime utuntur. Nam per se in rebus agendis vis improborum longe potentior est, quam hominum virtute praeditorum; siquidem illi, cum nullum discrimen habeant honesti a turpi, longe maiori mediorum copia abundant, quam ii qui sola honestate ducuntur. Linea enim recta una est; curvae autem innumerae. Cuius veritatis luculentissima exempla historiae perhibent; atque utinam nostris etiam oculis in praesenti non usurparemus!

Obiic. II. Apud Anglos haec potestatis divisio viget; et tamen mala, quae descripta sunt, non parturit. Quidni igitur eadem gubernandi ratio ad alias quoque gentes transferri nequeat? Et sane Montesquieu suam theoriam a consideratione anglici regiminis derivavit.

Resp. In primis stultum est formam gubernii unius populi in generalem normam omnium nationum convertere. Praesertim si forma illa per se vitiosa sit, et ex peculiari charactere alicuius populi contingat, ut apud ipsum damna quae paritura esset, vitentur. Quod sane contingit in praesenti. Nam sensus praticus populi anglici et a deducendis illationibus abhorrens, causa est cur multi impediantur effectus nocivi, qui alias ex forma regiminis, prout recentius apud illum adhiberi coepit, orirentur. Ceterum Montesquieu in cortice tantum regiminis anglici scrutando moratus est, medullam et internum vitae principium nullo modo penetravit. Qua in re audiatur clarissimus Stahl. « La costituzione « inglese, da cui è ricavata questa teoria, non consta di simili ele« menti meccanici, e non ha una simile divisione di poteri. In « quella il re non è un individuo che è preso dal seno della mol« titudine col solo scopo di curare la esecuzione delle leggi, al che « fa bisogno di una risoluzione momentanea, e di limitare il Par« lamento; ma egli è il capo della famiglia dinastica, la quale « storicamente è in una condizione superiore a quella del popolo, « ed è il sostegno personale della maestà dell'ordine politico. La « *Pairie* non è un mero contrappeso dei rappresentanti del popo« lo; ma un elemento popolare di sua natura, e di una impor« tanza politica sua propria. Similmente nella costituzione inglese « i poteri legislativi ed esecutivo non sono in sè separati, e so« lamente tenuti insieme con un vincolo esterno, cioè, il *veto* « reale; ma sono in origine una sola cosa nella sovranità del re, « e solo per una di queste funzioni si aggiunge la uguale parte« cipazione del Parlamento. Anzi a vero dire secondo la costituzio« ne inglese, non esiste il semplice *veto* del re quanto alla legisla« zione. Se così fosse, bisognerebbe presupporre che il Parlamento « emani da sè solo delle leggi (*statutes*, e non semplici *bills*), le « quali poi il re, come i tribuni della plebe in Roma, non faccia « che inibire. Ora la cosa sta piuttosto a questo modo: che il re « emana le leggi, però solamente col consenso o, come si stabilì « nella forma esterna, solamente dietro la proposta del Parlamen« to « L' *assento* » è una sanzione positiva della legge, e non un « semplice *veto*. . . . . La forza conservativa che è contenuta nel« la forma politica veramente costituzionale, cioè, nella inglese,

« consiste soprattutto nel suo carattere organico; cioè, ciascuno « de' suoi elementi proprii e naturali ha, per così dire, il suo cen-« tro di gravità e la sua misura in sè medesimo secondo la sua « particolar natura, e perciò egli mantiene e limita ad un tempo « sè stesso e gli altri. Al contrario, in questo puro meccanismo, « come viene esposto dalla teoria costituzionale, non vi ha per al-« cuno di questi elementi la necessità di prendere quell' ordine e « disposizione particolare, perchè sono tutti di lor natura omoge-« nei; e così ciascuno si sforza a soverchiare ed opprimere l'altro. « Da ciò nasce una lotta di distruzione reciproca, che termina nel-« la prevalenza di un solo elemento (del consiglio dei 500, del direttorio, ecc.) [1]. »

CAPUT QUINTUM

DE IMPERANTIUM AC SUBDITORUM OFFICIIS.

Societas personam quamdam moralem, ut saepe diximus, revera constituit: atque proinde non minus quam homo individuus iuribus ornatur et officiis adstringitur. Et quoniam relationes, quibus afficitur, esse possunt vel internae vel externae, prout illae considerantur aut respectu partium, quibus societas constat, aut respectu aliarum societatum ab ea independentium; idem de officiis et iuribus dicendum est. Officia et iura, quae societati competunt respectu aliarum societatum, in tertio libro huius operis tractabuntur, quem ius internationale vel gentium appellavimus; hic de officiis et iuribus internis disserimus, quae inter partes, ex quibus societas coalescit, intercedunt. Iamvero eiusmodi partes generatim sed concrete acceptae ad duas revocantur, nimirum subditos et imperantes; prout vel supremae potestati subsunt, vel illam exercent. De mutuis utriusque partis officiis et iuribus multa quidem continente libro explicata a nobis iam sunt; nihilominus nonnulla hic, tamquam proprio loco, separatim duplici articulo adiungemus. Eos tamen *de officiis* tantum inscribimus: tum quia officia et iura correlativa sunt, atque ideo dum illa tractantur, de his etiam disseritur; tum quia homo valde indiget ut officia magis quam iura ipsi commemorentur.

1 *Storia della Filos. del Diritto* lib. 4, sez. I. *Tradotta ecc.*

Articulus I.

De subditorum officiis.

190. Quamvis subditorum officia respectu auctoritatis potissimum spectamus, tamen aliquid etiam veluti per transennam innuimus de officiis; quibus socii inter se, aut erga totam societatem adstringuntur. Homo enim, in societate constitutus, ad triplicem terminum referri potest: ad singulos cives seorsum acceptos, ad totam societatem quatenus unum corpus est, ad auctoritatem quae multitudinem moderatur et regit. Iam age respectu singulorum, etiamsi per se et seorsum considerentur, quisque civis in primis adstringitur officiis naturalibus ex ipsa essentia hominis dimanantibus; quae certe per societatem non auferuntur, sed stabilius confirmantur. Deinde, ea iura revereri in concivibus debet, quibus illi a legibus civilibus donantur; atque idcirco ea prestare tenetur officia, quae eiusmodi iuribus respondent et ipsi a legibus imponuntur. Deinde, ad eosdem concives peculiari dilectione prosequendos adstringitur, propter arctiorem relationem, qua cum iis divincitur, utpote qui eiusdem corporis socialis sint membra; ex quo fit ut ad eos ceteris hominibus in benevolentia praeferendos teneatur.

191. Respectu vero totius societatis, ad quam pertinet, cogitare debet civis se a republica, in qua natus est, omnia quae possidet recepisse; cui proinde eadem accepta referre adstringitur. Parentes enim, a quibus genitus est, partem societatis illius efformabant, atque nonnisi eiusdem adminiculo ipsum nutrierunt ac disciplina et bonis artibus exornarunt. Quare illam tanta charitate cives complecti debent, ut filialis dilectionis similitudinem quamdam exhibeant. Hinc patrius amor efformatur, qui licet materialem ipsum locum, quo quis natus est, aliqua ratione respiciat; tamen proprie et potissimum in societatem personarum fertur. Ut enim rite Heineccius: « Patriam nec agellus constituit ad orientem vel occiden-« tem situs, nec coetus hominum qua hominum, cui plures inesse « possunt latrones, nebulones et stolidi; sed ipsa illa societas ci-« vilis, a cuius salute nostra omnium salus pendet [1]. »

[1] *De iure nat. et gent.* l. 2, c. X.

Patriam sic definit Vattel; « Le terme de *patrie* est, ce semble, assez connu « de tout le monde. Cependant, comme on le prend en différents sens, il ne sera « pas inutile de le définir ici exactement. Il signifie communément l'*État dont on « est membre*: c'est en ce sens que nous l'avons employé dans les paragraphes

Qua in re duplex insania vitari debet. Una est eorum qui puerili modo hunc amorem interpretantes eo abducuntur, ut terram natalem quaquaversus exaggeratis laudibus extollant, eique omnem praerogativam iniuria adiudicent. Unde fit ut saniorum saepenumero risum excitent; cum, superis invitis, patriam saepe civilis culturae rerumque ceterarum valde inopem prae ceteris terrae partibus bonis omnibus abundare, et inter societates omnes praestantissimam esse vociferantur. Quod dum faciunt, iis assimiliari videntur, qui etsi egenos parentes habeant ac rudes, eos tamen esse opulentissimos et omni scientia refertos asseverant, idque ad amorem ipsis debitum pertinere arbitrantur. At, quod falsum est, a ratione proculdubio abhorret; quod autem a ratione abhorret, homini consentaneum esse non potest. Altera insania illorum est, qui patriae dilectionem non puerili sed potius ethnicorum ritu observant; quatenus illius splendorem et gloriam nulla honestatis regula metiuntur, sed quidquid ad eam tuendam et amplificandam confert, sive bonum et sive malum, continuo amplectendum et inculcandum existimant. At quantopere allucinentur, nemo est non videat. Ordo enim iustitiae et honestatis omnibus humanis affectibus imperare debet; qui, si ab illo discedunt, non decus afferunt sed turpitudinem, non virtutem constituunt sed vitium.

Patria igitur charitas non quidem in hisce stultitiis cernitur; sed in hoc revera ponitur, ut in primis patriam praeferamus non *absolute* sed *relative*; idest ut eam, non ab omnibus, sed a nobis dumtaxat prae ceteris societatibus civilibus esse diligendam iudicemus: non quia illis antecellit, sed quia plura ei accepta referimus, quae ab aliis mutuati non sumus, ac proinde erga ipsam peculiari quodam grati animi sensu obligamur. Deinde, ut ex hac dilectione ad patriae decus atque praestantiam non falso extollendam sed nostris laboribus procurandam et augendam excitemur;

« précédents, et qu'il doit être pris dans le droit des gens. Dans un sens plus re-
« serré et plus dépendant de l'étymologie, ce terme signifie l'État, ou même plus
« particulièrement la ville, le lieu, où nos parents avaient leur domicile, au mo-
« ment de notre naissance. En ce sens on dit avec raison que la patrie ne se peut
« changer et demeure toujours la même en quelque lieu que l'on se transporte dans
« la suite. Un homme doit conserver de la reconnaissance et de l'affection pour
« l'État auquel il doit son éducation, et dont ses parents étaient membres lorsqu'il
« lui donnèrent la vie. Mais comme diverses raisons légitimes peuvent l'obliger à
« se choisir une autre patrie, c'est-à-dire, à devenir membre d'une autre société,
« quand nous parlons en général des devoirs envers la patrie, on doit entendre ce
« terme de l'État dont un homme est membre actuel, puisque c'est celui auquel
« il se doit tout entier et par préférence. » *Le droit des gens* t. I, l. I, ch. XI.

atque pro eius conservatione et tutela vitam etiam profundere parati simus. Id tamen semper servatis iustitiae et virtutis legibus, a quibus recedere nec pro patria nec pro patre unquam licet.

Ex hoc amore consequitur ut reipublicae, cuius civitate donamur, salutem, incrementum, felicitatem quoad possumus procuremus. Ne tamen error obrepat, sedulo animadvertendum est inde non sequi ut omnes ad magistratum gerendum aut sociale aliud munus exercendum niti debeant. Non enim hac via dumtaxat iuvatur societas. Immo si omnes hanc provinciam ornare vellent; immensa confusio et aemulatio exoriretur. Nec etiam obligatio sequitur exercendi mercaturam, aut artem aliquam vel scientiam profitendi, aut aliorum civium disciplinam promovendi sive in litteris sive in moribus publice adlaborando. Etsi enim qui fideliter et intuitu boni communis eiusmodi obeunt officia, optime de republica mereantur; non tamen idcirco omnes ad ea munera implenda compelluntur a natura, nec reliqui, qui iis abstinent, otiosi censendi sunt et onus inutile societatis. Si quis enim privata fortuna contentus, propriae familiae directe consulit, ac domesticis laribus modestam et temperatam vitam instituit; is profecto licet splendidioribus muneribus careat, tamen officio non deest, et multifariam societati utilis est. Nam utilitatem in primis illi affert exemplo; siquidem societati non modo operositas necessaria est, verum etiam modestia, ceteraeque virtutes, quae a privato homine exercentur. Deinde, dum familiae perfectioni adlaborat, non exiguum societati emolumentum importat; siquidem societatis veluti seminarium privatis familiis continetur, et elementa quibus eius corpus coagmentatur. Denique, ne plura consecter, dum civis propriam perfectionem adipisci contendit, et morigeram vitam degit, societati duplici ex parte opitulatur: primum, quia partem aliquam politici corporis nempe seipsum perficit; deinde, quia finem illum in se procurat, quem societas omnibus afferre vellet, nempe felicitatem ex bonis moribus enascentem. Quod si potiora bona non affert; culpari sine manifesta iniuria non potest; tum quia nemo, modo nulli obligationi desit, ad exercendum id quod perfectius est adstringitur; tum etiam quia societas operosiorem civium concursum honoribus, stipendiis, aliisque praemiis remuneratur, quibus ille libenter caret, nec aliud a societate exigit nisi tutelam iurium quibus a natura instructus est. Quod beneficium profecto compensat tum observantia iurium alienorum legumque civilium, tum solvendis vectigalibus quae a societate imponuntur, tum maxime illis bonis promovendis, quae superius commemoravimus et quorum etiam in privata sua vita est auctor.

Id diximus ad errorem repellendum illorum, qui pruritu nescio quo pacatos hos homines et modestos vituperant, quasi laedant societatem; quam potius ipsi perturbant et dehonestant tum hac iniuriosa calumnia bonos cives inurendo, tum insatiabili cupiditate honorum et pecuniae quibus unice inhiant, obtentu boni communis. Nihilominus negari nequit longe nobilibus officio sociali et patriae charitati satisfacere eos, qui privatis virtutibus curam adiungunt perficiendi etiam alios et totius societatis amplitudinem et splendorem procurandi. Qua tamen in re diligenter curandum est ut hi dotibus illis ante ornetur, quae ad eiusmodi exercenda munera requiruntur, et ad peculiaribus obligationibus, quae inde dimanant, fideliter sancteque satisfaciendum.

192. Postremo, respectu auctoritatis primum officium est obedientia praestanda legibus et praeceptionibus, quae a Superiore proficiscuntur. Etsi enim quandoque leges, quae ab auctoritate mere civili feruntur, poenales sint duntaxat (quatenus ex voluntate legislatoris ita constituuntur, ut non moralem culpam afferant transgressoribus, sed tantum poenam aliquam praesertim pecuniariam); tamen per se et generatim obligationem etiam internam pariunt, ita ut violator non modo poenae, quam lex interminatur, sed etiam culpae morali obnoxius fiat. Id clarissime patet primum, quia, si secus esset, auctoritas civilis non satis providere posset bono communi; cum timor exterioris mali, quod facile vitari potest, non sufficientem vim habeat ad homines coërcendos. Deinde, quia ius imperandi, seu idoneis legibus ad bonum commune dirigendi, in ipsa essentia potestatis includitur. Cum igitur omnis potestas a Deo sit; a Deo etiam aliquo modo sunt leges, quae iuste ab auctoritate procedunt. Quare qui iis obedientiam denegat, divinae ordinationi resistit. Unde Apostolus aperte ait: *Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam* [1].

Praeterea cives magna reverentia et dilectione observare et colere tenentur eos, apud quos suprema potestas residet. Venerari quidem summos imperantes adstringuntur, quia hi sacrae veluti personae sunt. Cum enim potestas, qua exornantur, divinae auctoritatis veluti sit participatio; divinitatis veluti similitudinem gerunt, ac proinde eorum persona non modo inviolabilis est, verum etiam digna ut omnibus obsequiis honoretur. Dilectio autem iis debita est, propterea quod si diligenda est societas, maxime diligendus est is, qui in illa capitis munere fungitur, eamque tot curis administrat atque moderatur. Quapropter iuri naturae repugnant et val-

[1] *Ad Rom.* cap. 13.

de turpificatum animum praeseferunt ii, qui proprio principi non modo internum amorem denegant, sed etiam verbis aut scriptis maculas aspergunt; qui proinde non libertatis laude (libertas enim a vitio seiungitur) sed pravitatis nota digni sunt.

Nec vero haec dilectio defervescere aut imminui debet ex eo, quod summus imperans in gerenda republica aliquando peccet, sive ex defectu scientiae, sive ex vitio voluntatis. Nam cum et ipse homo sit, ac proinde errori et cupiditatibus obnoxius; iniustum est et rationi repugnans ab eo plus perfectionis exigere, quam humana infirmitas ferat. Optabile quidem est, ut princeps nunquam labatur aut saltem nunquam sponte sua a virtute discedat; quod optimorum consiliariorum adminiculo, tum praesertim divinae religionis praesidio non raro in catholicis principibus, quoad res saltem maioris momenti, conspicitur. At si quando contrarium accidit, non idcirco illis succensere animi subditorum possunt, aut amorem debitum imminuere. Labi enim humanum est, et humani nihil a principibus alienum putari debet; praesertim si pericula considerentur quibus obiiciuntur, et difficultates muneris, quod exercent. Satis erit si communiter scienter et iuste operentur, praesertim cum de communibus negotiis agitur; tum ut studio publicae felicitatis animentur et prudentia in rebus definiendis tanta utantur, quantam patitur humana conditio.

Atque huc etiam revocari potest obligatio, qua cives adstringuntur non studendi novis rebus, cum iniuria illorum qui suprema auctoritate fruuntur. Modo enim regimen legitimum sit atque a persona aliqua vel coetu suprema auctoritas iuste possideatur; observanda et reverenda ab omnibus est, nec quidquam contra illam moliri licet, quin continuo perdullionis et impietatis crimen incurratur. Nec vero hac in re stolida illa ratio quidquam valet, qua rebellionis studiosi, et fortunam in melius mutare cupientes, ad proprium tegendum scelus illudendosque simpliciores utuntur, dum aiunt: licere etiam vi, propter bonum commune, regiminis formam minus perfectam in meliorem convertere. Nam in primis hi homines inepti sunt ad optimam regiminis formam diiudicandam; nec publicae felicitatis sed privati dumtaxat emolumenti desiderio ducuntur, ut constans experientia demonstrat. Deinde, forma regiminis non est tanti, quanti eam isti soctietatis perturbatores ducunt; quamquam postea factis contrarium probent. Denique, etiamsi aliqua regiminis forma aliis sit praestantior; tamen exinde ratio desumi nequit ad legitimum auctoritatis possessorem laedendum, nisi utilitas in supremum principium operandi et morum regulam convertatur. Quod si fiat, nulla amplius iura in con-

victu humano stabilitate gaudebunt, atque idcirco societas ad interitum prorsus ruet. Pari enim modo ex. gr. dici posset utilius esse reipublicae ut praedia, quae unus aut alter possidet, in honestiores egentioresque cives dividantur; utque magistratus, quo hic aut ille fungitur, doctiori et prudentiori conferatur. Sic omnia in societate nutabunt, et quisque expilationem bonorum aut iacturam muneris timebit assidue.

Nec inscite quis obiiciat populum non esse praedium aliquod aut pecus, cui eadem argumenta accommodari possint, quae fiunt de rebus ad proprietatem pertinentibus. Nam hic non de populo agitur, sed de auctoritate; quae certe ius est, et possideri et transmitti et haereditate capi potest, modo id legitime fiat ac sine aliorum iniuria. Fateor equidem et saepe inculcavi, auctoritatem non esse propter bonum sui, sed propter bonum societatis[1], quae eius ductu in debitum finem promoveri debet. Ad id non impedit quominus ut bonum etiam subiecti, ad quod pertinet, consideretur, et iuris proprie dicti naturam habeat; modo iusto titulo possideatur, eiusque exercitium non ad solam utilitatem possidentis convertatur, sed totius corporis socialis bonum respiciat, in quo finis et obiectum eius positum est. Ut igitur rem concludamus, confundenda non est iustitia cum utilitate; nec illa vel levi iactura affici potest, ut haec procuretur, etiamsi certo appareat. Quod vero contrarium dictitent qui ex epicureorum grege sunt et omnia utilitate metiuntur; tolerari quidem potest. At quod idem repetant, qui a sensismi coeno se detersos iactant, ac normam operandi nonnisi in conceptu iustitiae et virtutis collocandam esse largiuntur; id vel turpem hypocrisim sonat, vel inconstantiae indicium est, ne dicam stoliditatis.

Articulus II.

De supremi imperantis officiis.

193. Quo altior est summorum imperantium dignitas, eo graviora sunt officia, quibus erga societatem adstringuntur. Nos, qui compendio studemus, ut de rebus aliis fecimus, sic in praesenti, quae praecipua sunt, obiter delibabimus.

Principio igitur necesse est ut princeps rite intelligat qui sit propriae auctoritatis scopus et quo circulo eius iura spatientur; ne a debito fine desciscat aut limites a natura definitos transilire vel plus aequo producere satagat. Non enim arbitrandum est cum Machiavelli, aliisque politicae scientiae corruptoribus[1], imperanti-

bus id omne licere quod cupiunt; neque cum Hornio cogitandum est, id omne posse principes in proprio regno, quod Deus in mundo. Auctoritas enim civilis confundenda non est cum auctoritate generatim inspecta, multo minus cum auctoritate divina. Solus Deus auctoritate gaudet absoluta et nullis limitibus circumscripta. Homines vero, utcumque Dei nomine imperent, nonnisi valde]terminatam et legibus adstrictam potestatem participant. Id potissimum de auctoritate civili dicendum est, extra quam non modo auctoritas religiosa, quae longe altior est, et nobiliorem finem spectat; sed etiam auctoritas paterna reperitur, cuius sacram originem et iura revereri debet, ne eius internum familiae gyrum invadat. Proprio igitur ambitu externarum relationum, quae inter cives vigent, civilis auctoritas se contineat; atque illas sic ordinet, quemadmodum publica salus, pax communis sociorum et leges moralitatis postulant.

Munere autem, quo functurus est supremus reipublicae administrator, rite intellecto, is media idonea comparare tenetur quibus munus illud exequi ac bonum commune procurare valeat. Hinc non modo politicae scientiae diligentem operam navare debet, ut subditos apte convenienterque gubernet; sed etiam sedulo incumbat necesse est ut politicus organismus ad triplicem potestatem, de qua supra loquuti sumus, rite exercendam instruatur et iugiter perficiatur. Exinde enim maximopere pendet sapiens reipublicae administratio, et opportunum et efficax auctoritatis exercitium. Operatio enim perfecta exeri nequit; nisi perfecta habeantur organa, quorum ministerio subiectum operatur. Et quoniam ipse socialis organismus, utcumque perfectus, nihil valiturus est, si personae quae motum imprimunt, scientia opportuna careant, vel nequitia voluntatis actione sua abutantur; hinc principi maxima diligentia curandum est ut sagaces scientesque homines ac vera probitate ornati singulis muneribus praeficiantur. Quare etiam selectum coetum hominum scientia et virtute praestantium sociare sibi debet, qui ipsi a consiliis sint et quorum consultatione et opera in administranda republica iuvetur. Denique benignum et tractabilem se omnibus praebeat, et singulari humanitate cives, qui eum adeunt, complectatur.

194. Haec quidem auctoritatem respiciunt quatenus apta reddenda est ad munus suum rite exequendum. Quoad actuale vero exercitium et effectus, quos in bonum subditorum praestitura est, nemo non videt tamquam fundamentum requiri ut omnia prorsus iura civium sive naturalia sint, sive acquisita, rata habeantur, atque ab omni aggressione vindicentur. Id naturalis veluti constitu-

tio est cuiuslibet societatis et lex fundamentalis, quam papyris inscribi aut tabulis consignari non oportet, cum in ipsa ratione hominis notis non delendis a digito Dei insculpta legatur. Societas enim in bonum non vero in detrimentum sociorum redundare debet; nec quae a natura tribuuntur, ab homine demi possunt. Hoc tamen non vetat quin iura eiusmodi sub dictamine iustitiae et rationis temperentur inter se atque limitibus quibusdam circumscribantur, prout coëxistentia ceterorum, et adeptio publicae felicitatis exposcit. Neque, si res intime consideretur, dum id efficitur, vis ulla naturae aut iuribus individuorum infertur, sed potius naturae ordini obsecundatur. Si enim natura hominem socialem condidit, atque ad convictum cum aliis ordinavit; profecto iura, quae illi largita est, eas determinationes eosque limites susceptura esse voluit, sine quibus socialis coëxistentia vix aut ne vix quidem firma consisteret.

195. Ex eiusmodi tutela iurium manifeste sequitur ut nihil tentetur aut permittatur, quod civium incolumitati aut civili libertati quidquam detrahat, nec ulli utcumque ad infimam populi partem pertinenti a praepotente aliquo aut divite iniuria irrogetur impune. Immo maxime principi curae sit humilium defensio, ut eorum causa adversus violentos quoslibet vindicetur. Benefica enim principis providentia erga illos, qui magis indigent, splendidius et efficacius fulgere debet; qui contra satis per se proteguntur, eius influxum minus postulant.

Tuta etiam sit oportet proprietas singulorum, et facultas eam augendi intra terminos honestatis et sine iactura boni communis; nec plus aequo emungi subditos aut gravari consentaneum est. Etsi enim ad iura maiestatis pertineat vectigalia et tributa imponere civibus, ut impensis gubernationis, quae in publicam cedant utilitatem, praesto sint, et ad exercitum alendum, et stipendia magistratibus, aliisque quotquot societati suas operas locant, ministranda non desint media; tamen mensura congruens exercenda non est, quae a duplici termino normam accipit: a reali indigentia boni publici, et a privatorum facultate. Si enim plusquam socialis necessitas suadeat expensae fiunt; deest ratio cur onera subditis imposita legitima sint. Sin plusquam congruenter possint, cives emungantur, praeter cetera damna et pericula, enervatur vis civitatis; cuius robur et opulentia a robore et opulentia civium emergit.

Quod si haec iura quae incolumitatem et proprietatem respiciunt laedi non debent, sed potius confirmari et defendi; multo magis id sibi vindicant potiora illa iura quae veritatem et honestatem

attinent. Nam hoc ipso quod homo rationalis est et intellectu ac voluntate praeditus, ius nunquam amittendum a natura sortitur se in obiectum utriusque facultatis promovendi, ac proinde agnoscendi verum et amplectendi bonum. Quare non modo nulla falsitas aut turpitudo ab auctoritate praescribenda est; sed etiam nullius veritatis inquisitio et nullum virtutis exercitium prohiberi ab ea potest. Qua in re pessime auctoritate abutuntur et ius naturale violant regimina illa, quaecumque sint, quae subditos aut a pestiferis quibusdam fontibus doctrinam haurire cogunt, aut determinatum vitae genus inire vetant, in quo peculiari virtutum exercitio detur opera. Nec reponatur mentem respuere posse errorem etiamsi disciplina, qua quis imbuatur, falsa sit; virtutis vero exercitium non omnino requirere ut determinato vitae generi se aliquis addicat. Nam qui ius habet ad finem, ius etiam habet ad vitanda impedimenta quae eius adeptionem difficilem reddunt, atque ad media libere adhibenda quae obtinendo fini magis esse consentanea diiudicat, modo turpitudinem nullam includant. Iam vero nemo non videt veritatem valde periclitari, si eam assiduis conatibus oppugnet falsitas; magnopere autem iuvari virtutem si stabilitate vitae certis adminiculis fultae et constantia legum sub regimine determinatae auctoritatis obfirmetur, tum a vitii aggressionibns, remotis periculis, defendatur. Non enim vis intelligentiae et voluntatis per se et absolute consideranda est, sed relative, prout in homine explicatur; qui nativa quadam imbecillitate labilis est, et undique eget praesidiis roborari. Quare nemo iuste impediri potest quominus eiusmodi praesidia conquirat et impedimenta propulset, quae veritatis incolumitati et virtutum exercitio adversantur.

196. At non modo iurium cautioni consulere auctoritas debet, verum etiam bono et felicitati civium positive opitulari, et ad amplitudinem, splendorem, perfectionemque societatis comparandam omnem operam conferre. Atque ut hac de re aliquid breviter attingam, bona societatis ad duo genera reducuntur: nimirum ad bona materialia et bona spiritualia. Ad priora quod attinet, officio tenetur auctoritas providendi ut omnibus sit libera facultas procurandi sibi media quibus vitam alant et tueantur. Quam facultatem non modo protegere, ut a nemine impediatur (quod iustitiae est); sed etiam promovere et sociali auxilio fovere debet, quod ad officium beneficentiae pertinet. Hinc consociationes ad industriam vel commercium spectantes, ubi operosior populi pars tutelam et iuvamen inveniat, efformari curabit; et generatim in id diligentissime incumbet, ut civilis charitatis exercendae instituta habeantur et florescant ad inopiam et aerumnas indigentium sublevandas.

197. Quoad publicam vero prosperitatem in ordine materiali quae ex populi multitudine, opulentia, facilitate comparandi ea omnia, quae suaviorem vitam efficiant, emergit; tria potissimum consideranda sunt. Primum est, non populi frequentiam indefinitam ad id conferrre, sed talem quae rite respondeat mediis eam alendi et educandi, ut incolumis et bene morata servetur. Deinde, opulentiam reipublicae non proprie tunc haberi cum pars tantum civium divitiis abundet, altera vero inopia prematur; in hoc enim potius tyrannis quaedam aristocratica cernitur; sed tum revera existere, cum sine ullius iniuria divitiae generatim satis divisae sint. Quo enim magis (cum proportione tamen) haec opum divisio crescit; eo realis, non apparens, reipublicae augescit opulentia. Non sic tamen haec divisio urgenda est ut ius proprietatis, quod a natura procedit, ulla ratione laedatur aut iniusto limite coarctetur; immo prae oculis habendum est, ne proprietas nimis minutatim secta dissipationi potius assimiletur et sociale corpus enervet. Denique suavitas vitae mediocritatem aliquam sibi vindicat, quae virtutis propria est; nempe ut a praescripto rationis sic temperetur, ut moribus informandis prosit potius, quam noceat. Si enim excessu suo mores nimis emolliat et sensilibus voluptatibus animos affigat; ad perfectionem socialem pertinere non poterit; siquidem finis socialis ordine morali informatur, ad quem tandem referendum est quidquid societatem attinet.

198. Bona autem spiritus ad scientiam et virtutem revocantur, ex quibus proxime ordo moralis exsurgit. Quare ad ea potissimum in civibus et tota republica promovenda benefica auctoritatis actio incumbere debet. Hinc non modo academiae, et lycaea constituenda sunt ac debito organismo donanda, ut in iis praestantiores intelligentiae convenienti cum libertate evolvantur; sed etiam in vulgus ipsum sufficiens rerum cognitio, et disciplina disseminanda est.

Qua in re duplex extremum vitetur oportet: ne plebs aut nimium rudis, aut plus, quam eius conditio patitur, erudita habeatur. Utrinque enim non levia mala proveniunt. Ignorantia enim ferocem, obtusum, voluptatis amatorem, immorigerum populum efficit; immodica vero eruditio, quae nunquam plena esse potest, superbum, indocilem, mutandae fortunae avidum, impatientem laboris, tumultuantem reddit.

Sed omnium maxime colenda est Religio, sine qua cetera flocci fierent. Ut enim individuum, sic etiam societas in tantum spectabilis est et reverenda, in quantum virtute et honestis moribus ornatur; virtus autem pulchrique mores in religione fundantur. Sa-

ne si civium honestati cetera adiungantur bona, ex quibus virtus veluti materiam, in qua se exerceat, mutuetur ad vim suam ampliore gyro explicandam; nemini dubium erit quin societas his locuples alteri societati, quae sola virtute polleat, antecellat. At si omnibus aliis affluat bonis, virtute autem vel careat vel leviter imbuatur, longe inferior habebitur ea societate, quae licet omnibus aliis bonis destituta, virtute tamen sit praestans. Haec enim reapse finem assequuta esset ac dulcissima tranquillitate gauderet, quae non aliunde quam a virtute ingenerari potest; licet ceteris privetur adminiculis, quibus ordo moralis, non *intensive* et quoad *qualitatem*, sed *extensive* tantum et quoad *quantitatem* augescit. Quare virtutis incolumitas et incrementum summopere imperantibus cordi esse debet. At sine pietate erga Deum, qui virtutis fons est et principium et ad cuius obsequium totum quantum est honestae vitae exercitium refertur; quomodo virtutis aedificium in hominum societate subsistet?

Denique, cum humanae imbecillitati cautiones opportunae et praesidia requirantur, potissimum cum de multitudine agitur, quae natura sua mutabilis est et ad labendum prona; enascitur hinc officium in gubernatore societatis removendi pericula et occasiones quae patrimonium virtutis, quo societas fruitur, in discrimen vocare possent. Hinc ius illi est prohibendi ne sermone aut scriptis falsa dogmata proponantur, quae moribus officiant, nec externae actiones fiant quae offendiculo sint ceteris. Neque in hoc ullius ius aut libertas laeditur. Etenim nulli facultas a ratione fieri aut liberum esse potest ut aliis noceat; nocet autem hoc ipso, quod actione sua alios in periculum adducit. Immo id ad officium pertinet, quo tenetur societas singulorum iura tutari; ius enim cuique est, ut supra dixi, removendi obiices, qui veritati et virtuti opponuntur, ac destruendi occasiones a quibus ob nativam humani generis fragilitatem facile ad falsum et malum amplectendum adduci posset.

Ex quo, ut quisque videt facultas auctoritati innascitur censurae quoad libros publice edendos et quidem *praeventivae*. Consentaneum enim magis est ut mala, quoad fieri potest, ante quam eveniant, caveantur, quam postquam acciderint, resecentur; quod saepe arduum, saepe etiam inutile esse solet. Quod vero nonnulli opponunt; sic vim intellectui inferri, ineptum est. Non enim mens cogitare adigitur prout auctoritas iubet, sed tantummodo externa actio prohibetur, ne quis quod delirante animo forte agitat, publice manifestet magno societatis periculo; nemo autem inficias ibit externas actiones, quae bono sociali infensae sint, publicae au-

ctoritatis imperio vetari posse. Hoc tamen non prohibet quominus contrarius tenor habeatnr apud illas societates, quae ob carentiam unius et verae religionis nullam certam atque determinatam doctrinam generatim et publice profitentur. Cum enim ibi cives communi vinculo in sentiendo careant; norma deest, iuxta quam civilis potestas coactionem exercere possit, quin violentiam conscientiae et intellectui subditorum inferat.

CAPUT SEXTUM

DE SOCIETATE RELIGIOSA

Cum de societatibus completis, quae in proprio ordine totum hominem attingunt, disseramus; res ipsa postulat ut societatem etiam religiosam pertractemus. Ut enim iam initio diximus, haec tertia est societatum perfectamur species, quae domesticae et civili adnumeratur; utpote quae a natura praecipitur et universam activitatem hominis aliquatenus sibi subiicit. Fine enim, quem proponit, centrum quoddam homini exhibet, ad quod omnis eius vitae pars peculiari quadam ratione refertur. Praeterea ipsa civilis societas plene cognosci nequit, nisi aliquid etiam de societate religiosa dicatur. Quinam enim relatio, quae inter civilem et ecclesiasticam potestatem intercedit, discerni potest, nisi ante utriusque termini sufficiens notitia procuretur? Denique temporum, in quae incidimus, perturbatio ad eiusmodi vestigationem instituendam vehementer impellit. Tot enim errores hanc iuris partem commaculant, ac non modo in libellis sed et in conventiculis etiam, in foro, et pene dixerim in triviis rotundo ore effutiuntur; ut necessarium omnino sit in elementis, quae ad docendum traduntur, tantam impudentiam retundere, et principia saltem breviter adolescentibus indicare, quibus falsum a vero discernere possint et ab impiorum conatibus se tueri. En ratio cur aliquid de societate religiosa, quae etiam Ecclesia nuncupatur, delibare animum induximus; quod praestituri sumus tribus articulis, quibus eius naturam, iura, ac relationes cum Statu politico investigabimus.

Articulus I.

De natura societatis religiosae.

199. Ut natura huius societatis dignoscatur, eius origo, finis, partes, structura intelligi debent. At vero si haec pro merito explanare vellemus, nedum caput sed ne integrum quidem volumen

sufficeret. Quare breviter praecipuas tantum notiones summis veluti labiis attingemus, quibus mens informata facile queat ulteriores deductiones derivare atque ad applicationes concretas devenire.

Iam age, quemadmodum homo ad societatem domesticam et civilem, sic etiam ad societatem religiosam ineundam vi naturae inclinatur. Propensio enim ad cultum Deo exhibendum, seque in felicitatem futurae vitae promovendum, non minus instinctiva et rationalis est, quam ceterae propensiones. Immo etiam illa actuosius hominem impellit, propter praestantius bonum quod respicit, et altius officium quod includit. At vero huic propensioni satis superque obsequi homo nequit, nisi aliorum consortio societatem ineat, quae ad finem illum communi nisu consequendum spectet. Id manifestum efficitur, sive sympathia humanae indolis consideretur sive naturalis indigentia cui homo quaerit praesidia, sive intentio naturae ad quam implendam a ratione incitamur. Et sane, ita homo conformatus est, ut proprii affectus socios postulet, seque affectus aliorum socium exhibeat; idque etsi in rebus minoris momenti, quae parum in naturae inclinatione fundantur, facile omittat; difficile tamen et quasi impossibile est ut deserat in iis, quae ex vivido quodam naturae impetu enascuntur. Natura enim quae tunc operatur, cum eadem sit in omnibus, sic propensiones illas individuales gignit, ut earumdem cognationem iugiter obfirmare et iunctione mutua ad unitatem originis reducere nitatur. Itemque si iunctio, ut fert effatum, robur efformat; imbecillitas individualis ut in ceteris activitatis ordinibus, sic etiam in evolutione principii religiosi subsidium aliorum efflagitat, ex quo innumera adiumenta derivantur quae partem tum contemplativam, tum practicam respiciunt.

Denique idipsum intentione naturae continetur, quae cultum erga Deum quoad fieri potest perfectum exquirit, ac talem ut non tam ab individuis, qui seorsum imbelles sunt et labiles, quam potius ab humanitate, quae validior est et permanens, exhibeatur. At vero id effici nequit, nisi studia et opera singulorum respectu huius finis copulentur et opem vicissim sibi ferant, seu nisi societas religiosa formetur. Vel ipso igitur naturae ordine tantum inspecto, homo ad eiusmodi societatem ineundam adducitur non solum innato quodam instinctu, sed etiam ex officio colendi Deum et ex generali obligatione quam habet prosequendi ordinem a natura propositum.

At vero multo magis haec obligatio innotescit, si non ordo naturalis sed supernaturalis consideretur. Cum enim Deus in praesenti rerum conditione hominem ad altiorem statum, nempe gra-

tiae, evexerit eique veritates fide credendas proposuerit, tum modum quo colendus sit et media quibus caelestia bona consequamur determinarit; Ecclesiam per Christum instituit tamquam veram et visibilem societatem per totum orbem diffusam, quae singulos homines sua unitate coniungeret. Sic in praesens societas religiosa, ad quam vocamur, supernaturalis est, nec nisi divinam habet originem; quamquam inclinationi etiam naturae respondeat et officio, quo essentialiter adstringimur, altiori ratione satisfaciat [1].

Quod igitur, si revelatio nulla extitisset, a Deo processisset mediate, nimirum vi naturae, et ab hominis operatione, ordinem na-

[1] Argumenta, quibus Christianae religionis divinitas demonstratur, huc non afferimus, quippe quae a nostro instituto aliena forent, et a theologis petenda sint. Cum apud Catholicos sermonem habeamus, eius veritatem et caelestem originem tamquam omnibus compertam assumimus, et factum tantummodo illius existentiae consideramus, quae ceteroquin ad eius divinitatem persuadendam argumentum validissimum suppeditat. Nam aut effectum sine causa admittere oportet, aut Christum verum esse Deum fatendum est. Legibus enim experientiae et rationis repugnat ut merus homo cruce damnatus doctrinam sensibus et superbiae humanae tantopere reluctantem inter persecutiones et supplicia toti orbi persuadere potuerit. Audi hac in re Caesarem Balbum sic sapienter ratiocinantem: « Eppure tra tante opposizioni « e persecuzioni e contro ad ogni ragione e probabilità filosofica, politica o storia, « contro ad ogni andamento consueto degli eventi umani, queste stoltezze cristiane o « della croce s'erano sparse fin da tempi di Traiano così, che Plinio si lagnava ne « fosser deserti i tempi dei numi patrii e che al principio del III secolo se ne scorgean pieni il palazzo, Roma, le province, le legioni. E tutto un altro secolo du- « rò, crebbe, soffrì questa, che taluni osan chiamare società secreta, ed altri scuola « filosofica, ma che era moltitudine e forse già pluralità nell'impero, senza una con- « giura, senza una sollevazione, senza un sol frammischiarsi nelle dispute, negli « interessi, nelle turpitudini dell' imperio. Ed ora un bel dì siam per vedere l'im- « peratore farsi cristiano, senza un interesse che potesse muoverlo, se non forse « di prendere l'opinione, la religione de' più, e cristiano palesarsi l'imperio poi « tutto intiero. E quindi (benchè non sia istituto mio di persuader nessuno, ma so- « lamente, com'è d'ogni storico, di presentare gli eventi col carattere che ci si vede), « quindi parmi poter notare che tutta questa serie d'eventi innaturalissimi non potè « succedere se non soprannaturalmente, per intervenzione dico straordinaria e ma- « nifesta della provvidenza divina, se non voglia taluno negare o l'esistenza o la « potenza o la provvidenza di Dio. S. Agostino e Dante, due de' più grandi filosofi « storici che sieno stati mai, posero essi questo dilemma di che non s'esce: o que- « sta propagazione del Cristianesimo, che sarebbe stata innaturale in ogni età, che « fu innaturalissima in questa della massima coltura antica, fu effetto de' miracoli « che persuasero i convertiti, ovvero avvenne il miracolo maggiore d'un fatto gran « dissimo adempiutosi contro a tutte le cagioni naturali, un effetto senza causa: e- « nell'un caso e nell'altro il fatto è soprannaturale, la religione sortane è rivelata, « divina. » *Sommario dell' Istoria d' Italia* l. 2. §. II.

turalem sequente, quoad concretam determinationem dependisset; in praesenti a Deo processit immediate, qui per se Ecclesiam instituit, ea forma eoque organismo donatam, quem mox innuemus. Sed ante de fine, quem illa spectat, pauca dicenda sunt.

200. Cum Religio non sit nisi ligamen quoddam morale inter Deum et homines; natura sua nihil aliud praestitutum habet, quam divinum cultum et obsequium, et hominis felicitatem non praesentem sed futuram. Tota enim quanta est in relationibus versatur, quae nos inter et Deum intercedunt; ac si res alias aut cetera vitae huius negotia respicit, in tantum respicit, in quantum haec ad finem illum aliqua ratione referuntur, aut referri a nobis possunt. Is igitur scopus est societatis religiosae, etiamsi intra naturae cancellos consideretur. Id etiam scopum constituit religionis revelatae in Ecclesia a Christo instituta. Hoc tantum discrimen, est quod finis ille ad altiorem ordinem nempe gratiae evectus sit, et cultum atque obsequium Deo praestandum respiciat actibus et ritibus a Deo definitis; tum hominem in felicitatem alterius vitae non qualemcumque aut quibuslibet mediis promoveat, sed in felicitatem supernaturalem impellat, qualis a Deo promissa est, ac mediis ab eodem determinatis.

Qua in re gravissimus error refellendus est nonnullorum, catholicos se esse simulantium, qui scopum Ecclesiae ex religioso in civilem et ex divino in humanum convertere satagunt. Unde sacros Ministros gravissime reprehendunt, quod libertati populorum procurandae ceterisque civilis culturae circulis, in sensu quem ipsi somniant, amplificandis non dent operam, sed in aeternam dumtaxat hominum salutem et divinum cultum promovendum incumbant. Id tamquam vitiosum *mysticismum* damnant; felicitatem enim temporariam et politicam viam esse dicunt ad beatitatem aeternam consequendam, et criterium suppeditare quo vera religio discernatur. Quare christianismum civilem praedicant, et catholicismum restauratum [1].

At hi, ut leviter dicam, crassa nimis ignoratione laborant. Religio enim, etiamsi intra terminos naturae spectetur, non terram, sed caelum respicit, nec aliis relationibus respondet, nisi iis quae hominem cum Deo devinciunt. Quare societati religiosae non aliud

1 Hic error a Sansimonianis derivatus est, qui Christianae religioni vitio vertentes quod bona terrestria et felicitatem huius vitae non directe respiciat, novam religionem proponebant, quae bona eiusmodi per se spectaret et quaereret nec quidquam humani a se alienum duceret. Sed haec delirantium insomnia cum suis intereunt auctoribus, eorumque historica commemoratio non ad aliud inservit, nisi ad commiserationem excitandam humanae imbecillitatis et impudentiae.

pro fine praefixum est, nisi obsequium Deo socialiter praestandum ac rite promovendum. Id vero maxime locum habet in religione revelata et Christi Ecclesia, in qua ordo et oeconomia supernaturalis omnino est. Ex quo fit ut munus eius cernatur proprie in administratione gratiae et divino cultu ad Dei gloriam et supernaturalem salutem animarum procurandam, ac si alia, quae humana sunt, attingit; in tantum attingit, in quantum huic scopo necessaria sunt aut saltem conferunt. Unde Apostolus sacerdotii munus declarat his verbis: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum* [1]. Tum sacros ministros, qui Ecclesiae militiam efformant, admonet ne rebus temporariis se immisceant: *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus, ut ei placeat cui se probavit* [2]. Quoties vero de bonis huius vitae disserit, nihil frequentius fidelibus inculcat, quam ut inde animum abstrahant, atque altioris boni sint memores: *Qui utuntur hoc mundo tamquam non utantur* [3]; *Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus* [4]; *Abnegantes impietatem et saecularia desideria sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei* [5]. En scopus, cui fideles adlaborant; en spiritus Ecclesiae; en doctrina quam nobis tradiderunt Apostoli. Qui vero contrarium insinuant, religionem ex divina in humanam convertunt, immo etiam humana inferiorem efficiunt; siquidem, ut dixi, intra ipsos naturae terminos religio non aliud spectat quam Dei cultum et aeternam hominis beatitatem. Cetera vero, quae praesentem felicitatem attinent et mutuas hominum relationes, non ad societatem Ecclesiasticam sed civilem pertinent. Maxima autem est perturbatio utriusque societatis finem, limites, ministesteria invicem confundere aut commutare.

Id vero non vetat quominus religio tamquam effectum secundarium, ab ipsa manantem, felicitatem etiam huius vitae et civilem populorum culturam respiciat [6]. Immo si res sedulo perpendatur, sola orthodoxa religio utrumque gignit. Nam si vita praesens futurae est veluti praeparatio et medium, si media ex fine diiudicantur, si dispositio praevia subiecti ex perfectione

1 *Ad Hebr.* c. 5.
2 2. *Ad Tim.* 2. 4.
3 1. *Ad Cor.* 7. 4.
4 *Ad Hebr.* 13. 14.
5 *Ad Titum* c. 2.
6 *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis.* Matth. VI.

ultima quam tandem induere debet metienda est; nonnisi ad felicitatem aeternam recta ordinatio felicitatem huius aevi suppeditare potest. Culturae autem evolutio, cum ex congruenti usu rerum et ordinato activitatis humanae exercitio proficiscatur; a vera religione maxime pendet. Haec enim non modo nobilissimum proponit obiectum, quod mentem et voluntatem hominis maxime amplificat ac supra proprias vires evehit; sed etiam abstraendo animos a bonis deciduis et terrenis, hominem in debita distantia et proportione collocat ut illa iuxta verum aspectum moraliter contueri ac diiudicare possit. Ex quo fit ut bona illa non ut finem sed ut media concipiat, et ad talem eorumdem usum faciendum impellatur, qui naturae conveniat atque ideo non obsit sed prosit.

Quare mirum esse non debet, si Christiana religio, dum unice ad felicitatem alterius vitae oculos nervosque intendere videtur, hoc ipso terrenam etiam gignat. Haec enim maxime pendet ex usu rerum iuxta debitum naturae ordinem; usus autem eiusmodi tunc tantum possibilis homini est, cum eius mens et voluntas stabiliter adhaerent ultimo fini. Christianismus igitur obiectorum sensilium apparatum non temere contemnit, sed iuxta rei veritatem diiudicat; ac tali habet pretio, quali pro merito habendus est. Nec ullum affectum in natura fundatum abnuit, aut vinculum hominis cum ceteris rebus abscindit. Sed affectus omnes rite ordinat et ad supremam animi perfectionem dirigit; tum bona omnia, quae ad hominem aliqua ratione referuntur, debita harmonia et consensu donat, ne praepostera electione quae media sunt in finem convertantur.

201. Cum scopus societatis religiosae non pendeat a varietate ulla locorum vel personarum, sed immutabili et universali relationi respondeat omnium hominum ad Deum; liquido patet eam natura sua unam esse oportere et nullis confiniis circumscriptam. Nihilominus id a viribus naturae sperandum non erat; tum propter mutuas simultates aut suspiciones populorum, tum propter diversitatem opinionum in quas facile mentes scinduntur, si proprio marte veritatem definire debent, tum denique propter aemulationem gerendi supremam auctoritatem, cuius exercitium quaeque gens sibi adsciscere voluisset. At quod natura sibi relicta non poterat, factum est divino interventu et praesidio caelestis gratiae, quae eiusmodi impedimenta de medio sustulit. Nam corda hominum, utcumque dissitorum, Deus in Ecclesia supernaturali charitate coniunxit; tum veritates credendas propria auctoritate obfirmavit, et infallibili Pontificis et Conciliorum oraculo, pro-

pter tutelam quam iisdem assidue impertitur, definiendas et explicandas commisit; denique formam regiminis per se determinavit, Apostolorum successoribus potestate tributa. Hinc emersit ut Ecclesia universalis et una, quemadmodum ab ideali typo societatatis religiosae exigebatur, reapse constiterit, eamque undeviginti saeculorum spatio adversus omnigenos hostium impetus permanentem et victricem admiremur.

202. Ut organica Ecclesiae structura rite intelligatur, nonnulla distinctis numeris innuemus.

I. Fundamentalis constitutio Ecclesiae a Christo ipso immediate manavit; ac proinde nulli humanae voluntati subiicitur nec terreno quopiam iure commutari aut in aliam converti potest. Tota enim supernaturalis est, nec ulla ratione ab umana voluntate processit. Et sane, quaevis socialis ordinatio non alio iure demi potest aut aliter conformari, nisi eo a quo originem duxit, vel cuius dictamini plene subiacet. Cum igitur Ecclesiae forma a sola Christi auctoritate dependeat; immutabili conditione constant ac talis servanda iugiter est, qualem eam Christus perpetuo duraturam voluit.

II. Ecclesiae, prout corpus sociale est, duae sunt partes: multitudo fidelium, nempe sociorum qui fide adducti illi dant nomen, et legitima potestas seu sacer magistratus qui multitudinem gubernat ac regit. Atque id ex ipsa notione societatis emergit, quae, ut alias diximus, duobus hisce elementis natura sua constat.

III. Ecclesiastica potestas duplex est, *ordinis* et *iurisdictionis*; quarum prima ad oblationem sacrificii, et confectionem administrationemque sacramentorum refertur; altera ad regendos gubernandosque fideles ordinatur quoad forum tum internum tum externum. Triplici autem munere constat, potestate nimirum *legislativa, executiva, iudiciaria*, quae in ipsa notione auctoritatis comprehenduntur.

IV. Iurisdictio in Episcopis residet, quibus sub ductu romani Pontificis munus regendi Ecclesiam a Christo commissum est. At, tamquam in supremo capite et summo moderatore, in ipso Romano Pontifice colligitur, qui principi Apostolorum, nempe Petro, succedit; ac proinde Episcopus est universalis Ecclesiae, et veluti Episcopus Episcoporum. Ex eo, tamquam ex fonte, derivatur potestas in ceteros Episcopos; si quis autem ab eius communione separatur, hoc ipso omni auctoritate in fidelium gubernatione destituitur.

V. Quare forma regiminis in Ecclesia Dei monarchica est; siquidem summum imperium unam dumtaxat personam informat. Nihilominus quoad potestatis exercitium aristocratia quodammodo

temperatur; propterea quod Episcopi in Conciliis una cum Pontifice summam iurisdictionem exercent, et vere principes spirituales sunt in propria peculiari Dioecesi; respectu cuius leges condunt et ceteris auctoritatis muneribus perfunguntur. Immo de democratia aliquid etiam participare dici potest, quatenus a gerenda ecclesiastica republica nemo excludatur, sed omnibus indiscriminatim ad quemlibet magistratum adipiscendum, ne supremo quidem imperio excepto, libera patet via.

VI. Potestas Ecclesiae non modo actus externos respicit (siquidem fideles, quibus imperat, homines sunt qui externis actibus operantur): sed etiam et praecipue respicit actus internos; siquidem conscientiam quoque diiudicat et ea definit quae ad dogmata et mores pertinent. Quare eius auctoritas spiritualis est non modo ratione finis; sed etiam ratione subiecti, in quod proxime et directe operatur. Sic revera totum hominem, quatenus ad Dei cultum et aeternam salutem dirigendus est, moderatur et gubernat.

203. Ex his, quae ad naturam Ecclesiae non tam explicandam (quod propositum nostrum egreditur) sed leviter adumbrandam exposuimus, sat elucet Ecclesiam verum esse imperium spirituale inter homines a Deo constitutum, diversum omnino ab imperio civili, eoque longe excellentius. Omnia enim elementa, quibus constituitur, ab elementis discrepant, quae civilem societatem efformant, eisque admodum antecellunt. Membra enim civilis societatis sunt homines determinatae regionis et quoad mutuas relationes inspecti in ordine mere naturali; membra autem Ecclesiae sunt quidem ipsi homines, at non modo per totum orbem diffusi, sed etiam considerati in ordine supernaturali et quoad relationes erga Deum tamquam eorumdem supremum dominum et ultimum finem. Finis societatis civilis est felicitas temporaria, quae emergit ex tutela ordinis moralis et stabilitate iurium inter homines; finis Ecclesiae est felicitas aeterna et supernaturalis fidelium, quae emergit ex procuratione divinae gloriae et sanctificatione animarum. Auctoritas civilis ex Deo quidem procedit sed vi naturae, et a factis humanis et hominum libertate pendet quoad concretam regiminis formam; auctoritas ecclesiastica a Deo immediate procedit non solum in se quoad rem ipsam, sed etiam quoad subiectum specifice consideratum, nempe quoad regiminis formam, quae a Christo determinata est, nec ab homine mutari unquam potest. Potestas civilis externum apparatum mediorum ordini morali conferentium proprie respicit, nec ullum influxum directe in ipsum ordinem moralem exercet; potestas Ecclesiae non solum externum sed internum etiam per se respicit, ac directe ipsum ordinem

moralem attingit; tum ea, quae sancit in terris, confirmantur in caelis [1]. In summa, ne prolixius vager, ea omnia quae ad utramque societatem pertinent, analoga quidem sunt mutuo, sed longe diversa, et tantum inter se differunt, quantum caelum a terra discrepat, et ordo supernaturalis naturali anteponitur.

Articulus II.

De iuribus Ecclesiae.

240. Ut individuum et quaeque societas propria possidet iura ex ipsa eius natura dimanantia, quibus proinde spoliari nequit; sic etiam Ecclesia suis iuribus ornatur essentialibus, quae ab ipsa detrahi nulla vi possunt. Immo, si res accuratius consideretur, cum Ecclesia sit proprietas Christi, qui eiusdem caput est, vicaria tantum potestate a supremo Pontifice repraesentatum; iura Ecclesiae eadem sunt atque iura Christi. Quare non solum inviolabilia sunt et sacra; verum etiam tanta dignitate eminent, ut merito pro divinis habeantur. Hinc consequitur ut quaevis alia iura in collisione superent, ac laedi aut praepediri sine atrocissimo sacrilegio non possint.

Ut autem eorum aliqua, quae potiora sunt, recenseam; in primis ius habet Ecclesia se propagandi per totum orbem. Ad id enim mandatum accepit ab ipso Christo illis verbis: *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra; euntes ergo docete omnes gentes.... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* [2]. Non dixit Christus: petite facultatem ab imperatore romano, et sic Evangelium praedicabitis; sed absolute iussit ut ubique Evangelium eiusque leges annuntiarent, atque id tamquam consequentiam deduxit potestatis omnimodae quam a Patre receperat. Illis autem verbis praescripsit etiam modum quo eiusmodi propagatio perficienda est, nimirum non vi aut armis; sed praedicatione Fidei et disciplina, qua ad Ecclesiam libere amplectendam homines persuadeantur.

Postquam vero in Ecclesiam per baptisma, quod eius veluti ianua est, fideles ingressi fuerint, auctoritati Ecclesiae subiiciuntur; quae proinde eos iuxta hierarchiam a Christo institutam regere et

1 *Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram erunt ligata et in caelo, et quaecumque solveritis super terram erant soluta et in caelo.* Matth. c. 18.

2 *Matth.* 28, 18.

gubernare potest, immo etiam debet propter officium, quo adstringitur, pascendi gregem. Hinc Ecclesiae ius competit se in locis, ubi sunt fideles, constituendi et explicandi diversa organa, quibus spisitualis potestas exercenda est. Id ex iure et munere, quod innuimus, manifeste consequitur; et insitum est cuique rei, quae hoc ipso quod exstat alicubi, innata vi fruitur se iuxta propriam naturam evolvendi. Quae vis in entibus ratione carentibus physica tantum est; at in entibus ratione praeditis in moralem convertitur atque ideo ius constituit. Nec vero hoc ius Ecclesiae ab altiore aliquo iure collidi unquam potest; nam, ut diximus, divinum est, et quatenus fideles afficit, relationi respondet altissimae, quam videlicet illi habent respectu Dei. Quapropter officio respondet, quo fideles maxime adstringuntur, quodque humano nullo contractu aut potestatis praeceptione dissolvi potest.

Hinc etiam ius Ecclesiae innascitur exercendi propriam auctoritatem quoad ordinem spiritualem iuxta triplex munus quod complectitur, nimirum legislativum, executivum, iudiciarium. Quod quidem ex notione ipsa societatis exsurgit, neque sub ulla ratione ex humano assensu aut collatione pendet. Si enim auctoritas haec non ab hominibus proficiscitur, sed a Deo immendiate confertur; si non constitutione humana sub hac vel altera forma exercetur, sed tota quanta est constitutione divina in eo subiecto residet, quod Christus definivit; si cuiusque auctoritatis extensio ex fine mensuram mutuatur, et finis in Ecclesia non humanae voluntati subiicitur, sed ab ipsa natura eius societatis et voluntate Christi determinatus est: luce clarius apparet, non posse ab hominibus, cuiuscumque conditionis sint, illam auctoritatem coarctari, aut in diversa subiecta dispesci, aut ullis conditionibus temperari. Altiorem enim habet causam, nempe Christi institutionem, quam frustrari aut commutare aut praepedire nulla humana voluntas potest.

205. Cum non ius canonicum, sed naturale tractemus, et de Ecclesia non ex professo prout materia requireret, sed summatim, quantum generalis aliqua notio importat, disseramus; a fusiori explanatione abstinemus. Dumtaxat duo praetermittere nullo modo possum, quae cum eius existentia maxime connectuntur et in praesenti improboborum opera et sophismatibus impetuntur.

Primum est ius proprietatis, quod Ecclesiae, ut cuilibet societati, profecto competit. Si enim personae individuae, ut alias diximus, naturale ius habent adipiscendi stabilem proprietatem; id multo magis de coetu plurium, qui societatem efformant, dicendum est. Non modo quia in collectione plurium summa conflatur iurium singulorum, quae sic in unum coagmentata longe validius

ius exhibent, quam elementa singula seorsum accepta; sed etiam quia ipsa societas iuxta leges propriae naturae et originis ius habet se conservandi, et adhibendi media, sine quibus conservari non posset. Quod si id pro quavis societate militat, fortiori iure militat pro Ecclesia; cuius existentia et conservatio immediata Dei ordinatione nititur, et cuius scopus magis interest, quam finis alterius cuiuslibet societatis. At vero Ecclesia sine proprietate nec propriae existentiae et incolumitati, nec fini, quem intendit, satis prospicere posset. Plurimae enim expensae necessariae illi sunt, tum ad divini cultus, qui externus est et visibilis, ornatum et magnificentiam procurandam, tum ad ministros, quibus utitur, convenienter alendos iuxta singulorum munerum exigentiam et dignitatem, ut sic se immunes servent ab omni terreno negotio et divino cultui ac saluti animarum unice vacent. Haec autem proprietas stabilis esse debet et ab omni impedimento libera; secus media, de quibus loquimur, incerta essent, precaria, atque ab aliorum voluntate pendentia, quod securitati et libertati Ecclesiae magnopere adversatur [2].

Atque hinc sequitur eiusmodi ius tam sacrum esse atque inviolabile, quam sacrum et inviolabile est ius propriam existentiam servandi ac tutam efficiendi; quod ius in Ecclesia, ut diximus, divinum est, siquidem cum ipso iure Christi, cuius Ecclesia corpus est et regnum, revera confunditur. Quod observatum volu-

1 Ad rem doctissimus RICCARDI in egregio suo opuscolo: *I gemiti della Chiesa di Spagna* pag. 52. « Questo diritto adunque appartiene a tutti gli uomini perchè, « essendo creati per vivere, debbono avere di che sussistere; però appartiene per « questo medesimo titolo, più che a tutti gli altri uomini, a quelli del ceto eccle- « siastico, giacchè oltre al diritto comune di vivere, hanno quello di conservarsi li- « beri da ogni negozio terreno per dedicarsi al servizio di Dio e degli altri uomini « in ordine a Dio. La religione è necessaria; ma la religione non può esercitarsi senza « i diversi ceti de' suoi ministri; ma i ministri non possono servire alla relfgione « dei popoli senza la sussistenza; questa sussistenza adunque dee appoggiarsi agli « stessi diritti di proprietà che ha quella di tutti gli altri uomini, e più saldi an- « cora, se fosse possibile, perchè non venga mai meno il costante esercizio del « primo dovere che hanno gli uomini, cioè quello della religione. Il clero adunque « o tutta la gerarchia dei sacri ministri colle diverse istituzioni religiose ha un legit- « timo *ius ad rem*, e lo ha più sacro che tutt' i ceti o le condizioni secolari della « società civile, essendo più sacro anche il titolo della sua esistenza. In conseguen- « za del suo legittimo *ius ad rem* si trova più ancora in possesso ovvero ha il *ius* « *in re* sopra tutte le sue proprietà donate, acquistate o formate coi migliori titoli « e colla protezion delle leggi: dunque ha diritto di possederle e le possiede senza « che un preteso poter nazionale lo possa spogliare; giacchè non ha il diritto di pos- « sedere dalla nazione, ma dal suo essere istesso; e riceve la sua essenziale capa- » »cità dalla propria esistenza e dalla sua istituzione o da Dio ».

mus contra non minus impios quam ineptos illos politicos (melius latrones dixeris), qui Ecclesiae bona diripiunt, et civili societati adiudicant. Quo in scelere ut iustitiae simulamen ostentent, absurda quaedam proferunt argumenta, quibus specie tenus utuntur. Nam ad rem quod attinet, sola vi fidunt ac spe ditescendi alienis rebus, aut etiam desiderio Ecclesiam, quoad fieri possit, opprimendi.

At ne fucum imperitis faciant, eorum argutias discutiamus. Aiunt itaque coetus ecclesiasticos corpora esse moralia, quae proprietatis sunt incapacia; deinde manus esse mortuas; denique melius provideri bono Ecclesiae, si stipendia potius eius administris a civili societate suppeditentur, quam si bona immobilia possidere permittantur. Sic enim cura rerum temporalium liberati, facilius et expeditius sacro ministerio vacabunt.

Resp. Ad primum quod attinet, solutione opus non est, cum ex dictis satis superque appareat corpora moralia non minus quam individua, iure proprietatis ornari. Quod si diversitas statui velit; in eo statuenda est, quod ius coetus, utpote plurium personarum in unum coalescentium, sit validius [1]. Et sane si corpora

[1] Apposite citatus auctor: « Il diritto solidario di molti riuniti non può essere « minore di quello di un solo, come il diritto di un religioso non può essere mino« re di quello di un laico. Quel che vi piace di nominare un corso morale, è com« posto di uomini fisici, di cittadini sociali come gli altri. Il collegio, il capitolo, « il convento, il così detto corpo morale non è che una lecita ed onesta adunanza di « altrettanti privati cittadini che portano al corpo i loro diritti naturali. La loro « unione in faccia alla legge nulla aggiunge e nulla toglie al diritto che avevano « separatamente, solo che il diritto degl'individui si risolve e si costituisce nel cor« po. Il diritto riunito dei singoli religiosi forma quello di tutt'i corpi quello di « tutt'i corpi costituisce quello della Chiesa, come se fosse una sola persona; e la « è infatti per la sua unione in Cristo e nel sommo Pontefice che rappresenta Cristo. « Il principio è così ragionevole, che non ha potuto essere impugnato anzi è con« fermato dai più dotti giureconsulti della stessa eresia, capitale nemica di tutt'i « diritti della Chiesa Cattolica romana. Gisberto Voet affermava lo stesso principio, « ove dice (Polit. Eccl. de pecul. eccl. c. 1.) *Fideles sunt membra Christi et* « *unt unum cum illo corpus mysticum... Christus ergo et Ecclesia constituunt* « *unam personam mysticam, ut loquitur Thomas... et hinc est quod bona Ec-* « *clesiae aut membris Christi collata, Christo collata dicuntur.* Se questi beni « adunque son dati a Cristo, che forma una sola e stessa persona colla Chiesa; « la proprietà è tutta di questa sacra persona, cioè della Chiesa, cui sta vincolato « e rifuso il diritto dei singoli membri. Quindi la Chiesa sola ne può disporre le« gittimamente col mezzo dei capi proposti alle diverse corporazioni e col mezzo dei « Vescovi, giusta i canoni della medesima Chiesa, soprattutto col mezzo e nella « dipendenza dal suo primo capo universale il Romano Pontefice. » *Gemiti della Chiesa di Spagna* pag. 55.

moralia possidere non possunt; cur id de ipsa societate civili non dicitur, quae profecto corpus non physicum sed morale est? Fateor equidem consociationes minores maiori esse subiectas, earumque iura ab hac temperari. Sed in primis temperamentum huiusmodi nunquam est tale, ut ipsum ius adimat aut iniusta aliqua ratione praepediat. Deinde, id locum habet, cum agitur de societatibus eiusdem ordinis, et quarum fines fini illius, quae maior esse dicitur, revera subsunt. Sed nullam vim retinet respectu illarum societatis, quae sunt diversi ordinis et finem excellentiorem respiciunt. Quare principium illud a politicis applicari optime potest consortium mere civilibus et humanis; quales sunt societates ad industriam, commercium, aut consimilem aliam utilitatem terrenam spectantes. At pessime applicatur coetibus religiosis, qui altiorem originem repetunt et non civili ordini, sed Ecclesiae tantum potestati subiiciuntur. Multo autem minus applicari potest universali Ecclesiae, quae independens omnino est ab omni alia societate, tum propter excellentiam finis, tum propter amplitudinem extensionis, tum denique propter praestantiam originis.

Ad alterum repono denominationem illam ex ignorantia vel pravitate nonnullorum pseudopoliticorum esse profectam, qui ad invidiam proprietati Ecclesiae creandam nomen illud excogitarunt; quod tamen legitimo et veraci sensu prorsus caret. Et sane quae sententia illi subiacet? Profecto nemo dicet, Ecclesiae *manus* esse *mortuas* hoc sensu, quatenus bona, quae tenent, in alios non diffundant; id siquidem calumnia esset apertissima. Nulla enim magis communia sunt pluribus et a pluribus participantur, quam bona quae Ecclesia possidet. In primis enim omnibus, quotquot ad Ecclesiastica ministeria vocantur, liberum aditum praebent. Deinde, nunquam in unum dumtaxat individuum cumulantur, sed accommoda distributione in plures dispescuntur, praesertim in pauperes, quibus iuxta Ecclesiae canones, erogandum est quidquid eorum bonorum ab alendis ministris et divini cultus nitore superat. Unde nulla sunt in societate bona, quorum transitus de manu in manum et diffusio, inter populares praesertim egentioresque, sit frequentior. Quod si illam notam, Ecclesiae inurunt propterea quod eius proprietates alienari non possint a possessoribus, ac proinde earum commercia haberi nequeant; societatem civilem in *mercatoriam* convertunt, cuius prosperitas nonnisi ex facili et lucrosa mercium commutatione nascitur. At in societate multa alia bona procurari debent, praesertim perfectio moralis et Dei cultus, ad quae maxime confe-

runt redditus constantes Ecclesiae; ac proinde hoc emolumento satis superque sarcitur materialis illa commercii iactura. Sed ne id quidem incommodi, quod obiiciunt, verum est. Nam non desunt florentissima regna, quae sat ingentem proprietatum partem, ad optimatum conservationem tutandam, alienari prohibent, et tamen commercio prae ceteris florent. Certe nulla est natio magis addicta commerciis quam britannica, et tamen apud ipsam immensae proprietates ita familiis adhaerent, ut in alterius dominium transferri nequeant. Denique materialis prosperitas nationis non ex solo commercio metienda est, sed potissimum ex facilitate subveniendi classibus egentioribus, quae maiorem partem populi complectuntur. Ad id autem magis confert stabilitas proprietatis Ecclesiae, quam si alienandi libertate in paucos magis industrios mercatores illae etiam divitiae congerantur.

Ad tertiam difficultatem miramur adversariorum pietatem et studium divinae gloriae, quod tunc tantum ostendunt, cum de Ecclesia spolianda agitur. At quoniam tanta religione moventur, angi desinant. Nam quid magis divino cultui et sacerdotii muneribus libere exercendis expediat, nemo melius diiudicare potest quam ipsa Ecclesia. Haec autem contrariam opinionem semper sequuta est. Et merito; nam in primis cura carpendi fructus ex propriis praediis fere nulla est; cum contra tenor oppositus magnam sollicitudinem ingerat sive propter exiguitatem stipendii, sive propter repulsam et dilationem quam pati potest et saepe patitur. Praeterea; agendi ratio, quam adversarii proponunt, nocentissima est libertati Ecclesiae et eius naturae repugnans. Nocet quidem libertati Ecclesiae, quia sic civilis potestas perfacili medio potiretur adducendi clerum quo vellet, cum ipsi resistenti stipendium negare posset. Repugnat autem naturae Ecclesiae; quia hoc modo clericalis ordo civilium administrorum conditionem aequipararet, atque ita facto saltem negaretur existentia Ecclesiasticae societatis tamquam a civili distinctae. Quivis enim minister ab ea societate mercedem recipere debet, cuius ministerio fungitur; ac proinde qui a civili eam recipit, ut eius instrumentum consideratur.

206. Alterum ius, quod silentio praetermittendum non esse dixi, facultate continetur, quam natura sua habet Ecclesia, quoad liberam sui evolutionem intra limites propriae activitatis. Ex quo praeter alia ius efflorescit producendi in se sacras quasdam societates minores, vi quarum nonnulla individua determinatis legibus sub regimine peculiaris auctoritatis ab Ecclesia dependentis perfectius quoddam vitae genus instituant, et ideam aliquam, quae scopo Ecclesiae contineatur, concrete repraesentent et validioribus

nisibus explicandam curent. Hae societates, quae religiosae familiae nominantur, sunt veluti instrumenta quaedam, quibus Ecclesia ad divinum cultum et salutem animarum securius promovendam utitur; sicut peculiares consociationes civiles, puta quae ad industriam, vel artes, vel commercium pertinent, instrumenta sunt Status politici, quibus civilem suum finem assequi nititur. Tum etiam militiam quandam sacram constituunt, quae Fidei armis Ecclesiam defendat et amplificet, ac veluti exercitibus permanentibus assimiletur. Ut igitur Status politicus praepediri nequit quominus suas societates efformet, et ad se tutandum copias militum instruat; sic etiam de Ecclesia dicendum est. Et quemadmodum si contrarium fieret, iura civilis societatis violarentur; sic etiam iura violantur Ecclesiae si eiusmodi sacra consortia a civili potestate prohibeantur.

Nec vero quis dicat idcirco hos coetus a nonnullis politicis odio haberi, quia otiosi sunt et bono societatis inutiles. Nam in primis haec obiectio falso laborat supposito. Subaudit enim eiusmodi coetus religiosos consociationes quasdam esse civiles, puta mercatorum aut artificum, quarum pretium ex civili emolumento dimetiendum sit. Quod non est ita; cum illae praestitutam habeant non terrenam utilitatem, sed finem ipsum Ecclesiae; cui utrum conferant necne non a falsis politicis, qui de hac re nihil intelligunt, sed Ecclesiae iudicio definiendum est. Deinde hoc ipsum, quod obiiciunt, mendacium est putidissimum. Nam, ut omittam maiorem partem horum coetuum vel assidue in bono aliorum procurando occupari, vel saltem aliquod opus charitatis erga proximum exercere, quod sine dubio in publicam utilitatem redundat; certe illi ipsi qui sibi unice et Divino cultui vacare videntur, inutiles societati dici non possunt, sed illi potius multiplicem utilitatem important, quam fortasse politici non satis perpendunt. In primis enim assiduitate divini cultus defectum supplent horum politicorum, qui huic negotio vel nullam vel admodum infrequentem operam navant. Deinde, si societas athea esse nolit eique divinus cultus cordi sit; gratum habere debet et tamquam publicae utilitati valde conducens quod personae aliquae exstent, quae Deo penitus se mancipent, et excelsioris virtutis exercitio et assiduitate precum divinam opem in universam societatem implorent. Tertio, ne plura persequar, si potissimum societatis bonum non in materiali sed in morali prosperitate et virtutis splendore situm est; profecto utilissima censenda sunt consortia illa, quae et individua, quibus constant, ad perfectionem promovent, et reliquos omnes cives exemplo saltem informant, et veluti propugnacula

quaedam virtutis in societate constituunt adversus vitiorum conatus et illecebras.

Et sane, nisi adversarii imperiti omnino historiarum sint, fateri debent, his coetibus perpetuo gratias referendas esse, quod barbarorum colluvies non penitus mores oppresserit, sed ad praesentem culturam gradatim perveniendi copiam fecerit. Claustra enim religiosorum hominum, qui modo ab impiis tantopere contemnuntur, nobis conservarunt non modo codices scriptorum antiquorum (quod ipsi etiam adversarii concedunt); sed, quod magis interest, virtutem etiam et morum innocentiam; nec nisi exinde profecti sunt viri praestantissimi et immortales, qui irruentis barbariae conatus retuderunt ac regenerationem civilem, qua fruimur, inchoarunt.

Articulus III.

De mutuis relationibus Ecclesiam inter et Statum politicum.

207. Duo errorum genera in hac materia repelli debent: unum protestantismi, qui Ecclesiam politicae auctoritati submittit; alterum indifferentistarum, qui utramque non modo distinguunt sed omnino separant ac mutuo divellunt. Illud enim principium persuadere nituntur: *Statum politicum per se atheum esse oportere;* nimirum tanta indifferentia praeditum respectu religionis, ut perinde se gerat quasi nulla exstet religio, et, quod consequens est, nullam actionem respectu eius exerceat.

Horum errorum superior tam evidenter rationi repugnat, ut pene refutatione non egeat. Si enim finis Ecclesiae non modo diversus, verum etiam longe est altior, quam finis politicus; quomodo auctoritas quae illi fini respondet, subiecta esse poterit auctoritati quae huic inferiori advigilat? Itemque si Ecclesia divina est institutio et immutabilis, Status contra politicus institutione constat humana et mutabili; quomodo huius ditioni illa subiicietur, nisi res immutabilis in mutabilem converti velit et divina iura humanis posthabeantur? Tertio, si Ecclesia aeternae populorum saluti prospicit, civilis potestas negotiis temporariis; quomodo protestantica opinio admitti poterit, quin aeternum a temporario gubernari, et finis a mediis legem accipere statuatur? Enimvero haec absurditas huc tendit, ut religionum in negotium quoddam politicum transformet, et ministros Ecclesiae in civiles quosdam magistratus. Quod cum Christianae religionis naturam destruat; civili populorum culturae, quae omnibus fatentibus ex illi dimanat, summopere adversatur.

Quare tantum abest ut a protentantismo repeti possit incrementum ullum civilis progressus, ut potius exinde reactio et impedimenta manaverint. Et quemadmodum olim ex septemtrionalibus plagis propter barbarorum incursum pernicies veteris culturae in romano imperio emersit, et orbis pene ad vitae feritatem adductus est (a qua tamen liber evasit ope Christianae religionis); sic recentius ab eodem semptemtrione vi protestantismi nova labes derivata contra novam fluxit culturam, eamque, nisi aeternitas Catholicismi obstitisset, penitus eliminasset. Videant igitur quam bene de civili etiam utilitate mereantur politici illi, qui aut protestantismo, autem saltem nonnullis eius principiis favent.

208. Non adeo absurdus prima fronte apparet secundus error; utpote qui Ecclesiae iura saltem non invadenda esse concedat. Sed ad eum quod attinet, distinctione opus est. Nam vel ita intelligitur ut logicae severitatem servet, vel ut a logica severitate deficiat. Si logicus esse vult, a protestantismi errore, quem supra refellimus, nihil differt. Nam ex separatione illa Status politici a Religione necessario sequitur ut in ferendis legibus nulla ratio Ecclesiae habeatur, sed tantum politica spectetur utilitas. Ergo si quando contingat ut utilitas politica aliquid persuadeat, quod Ecclesiae legibus adversetur; id sine controversia sanciri poterit, et civiliter imperari. En iura Ecclesiae in discrimen adducta et fidelium subditorum conscientia violenter oppressa. Sin vero error ille a logica desciscit, atque ab Ecclesia sic Statum politicum separat, ut ei nec opem ferat, nec iniuriam irroget; fatemur tenorem hunc minus esse perniciosum, et iacturam facilius tolerandam includere. Immo eiusmodi est, ut in nonnullis societatibus, quae ex hominibus multiplices et contrarios cultus profitentibus coalescunt, vitari nequeat. Verum id non ex ordine , sed ex ordinis carentia resultat. Imperfecta enim et caligans conditio, qua respectu veritatis religiosae societates illae afficiuntur, valde prohibet quominus in debita relatione quoad Ecclesiam se constituant; idque ad earumdem imperfectionem et ruditatem pertinet. Defectu enim convenientiae laborant, atque ideo naturam ordinatae societatis non rite attingunt; quemadmodum non rite attingit naturam hominis is, qui sensibilitatem sine respectu ad intelligentiam, et corpus sine relatione ad animum perficiendum sibi proponit. Vera igitur doctrina illa est, quae utramque societatem sic distinguit, ut tamen non separet nec distrahat, sed harmonice ordinet inter se; quemadmodum harmonice ordinari postulat in nobis corpus com animo , vita praesens cum futura, mutuae relationes hominum cum relationibus ad Deum.

209. Ut itaque de hac re aliquid delibemus, in primis ceu fundamentum stabiliendum est, sartam tectamque servari oportere mutuam Ecclesiae et Status politici independentiam in proprio utriusque ordine. Utrinque enim societas efformatur cum distincto fine, distincta origine, distincta potestate, distinctis iuribus. Status enim politicus a Deo procedit vi naturae, sub forma quae ab hominibus determinatur; praesidia respicit materialia, quibus egemus pro hoc vita; actionum externarum cancellis continetur; facultatem habet efficiendi quidquid ad terrenam felicitatem sociorum confert. Ex opposito Ecclesia a Deo dimanat in ordine supernaturali, sub forma ab ipso Christo determinata; immediate a Deo repetit potestatem, quae Petro tantum et Apostolis eorumque successoribus collata est; pro fine habet Dei gloriam et salutem animarum; ad actiones non modo externas sed etiam internas directe se porrigit, ac facultatem habet efficiendi quidquid ad cultum Dei et sanctificationem hominum necessarium aut etiam opportunum sit. Quare Ecclesia, independenter a Statu politico, in suo ordine imperium constituit per se subsistens, nulli alteri potestati subiectum, immo ceteris omnibus nobilitate praestans; siquidem nihil aliud revera est, nisi ipsum Dei regnum in terris visibile, regnum caelorum inter homines constitutum.

Hinc, ut Status politicus in propriae efficientiae gyro liberum exercitium suae potestatis, quae praepediri non debeat, iure sibi adsciscit; sic etiam Ecclesia iure sibi vindicat similem facultatem, quae in circulo propriae activitatis se libere explicet et operetur. In hoc ambae societates aequales omnino sunt inter se, nec in exercitio propriorum iurium una ab alia pendere dici potest, quin continuo utriusque distinctio tollatur et altera ceu pars alterius consideretur; quod quam falsum sit, satis ostendimus nec ulterius eget collustrari [1]. Homines vero singuli diverso respectu utrique

[1] Ad hanc Ecclesiae independentiam tutandam et publice ostendendam optime confert, immo etiam necessarium est, ut supremus eius Princeps, a quo tandem universa regitur Ecclesia, sedem ibi habeat, ubi nulla alia temporalis potestas nec interna nec externa dominetur. Quod, ut patens per se est, non aliter obtineri potest, nisi quatenus Pontifex, qui summo imperio spirituali potitur, dominium aliquod temporale sibi adiungat; non quidem adeo vastum ut eius potentia ceteris Statibus politicis suspicionem et timorem ingerat, nec etiam adeo parvum ut potentis cuiusdem vicini influxui sit obnoxium. Et sane id divina providentia sapientissime effectum esse conspicimus, vix unitas romani imperii in plura dominia independentia divisum est. Quare pessime de religione merentur, qui, ob deliria nescio quae, huic temporali dominio supremi Pontificis contradicunt, ac vel errore vel malitia hostibus Ecclesiae se adiungunt, qui eam dilacerare et, si fieri posset, funditus diruere cupiunt.

subiiciuntur, et quoad negotia temporalia legi civili subsunt, quoad spiritualia legibus et regimini Ecclesiae.

210. Ex hac absoluta Ecclesiae et Status politici independentia, relativa quaedam utriusque dependentia diversi generis resultat. Nam cum fideles et peculiares Episcopi cives sint singularum societatum in quibus degunt, legibus civilibus eius reipublicae quoad negotia mere temporalia subiiciuntur, eosque sic regi Ecclesia iubet. Contra magistratus omnes et fideles Principes legibus Ecclesiae eiusque ministris subiecti sunt quoad negotia spiritualia. Sic quaeque potestas in suo genere suprema est, et miro concentu cum alia sociatur.

Sapienter hanc rem explicat Nicolaus Papa in litteris ad Michaëlem imperatorem his verbis : « Cum ad verum ventum est, ultra « sibi nec imperator iura Pontificatus arripuit, nec Pontifex no- « men imperatoris usurpavit. Quoniam idem mediator Dei et ho- « minum, homo Christus Iesus, sic actibus propriis et dignitatibus « distinctis officia potestatis utriusque discrevit, propria volens « medicinali humilitate sursum efferri, non humana superbia rur- « sus in infernum demergi ; ut et christiani Imperatores pro ae- « terna vita Pontificibus indigerent, et Pontifices pro cursu tem- « poralium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur ; « quatenus spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus, et « ideo militans Deo minime se negotiis soecularibus implicaret ; « ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui essét « negotiis saecularibus implicatus [1]. »

211. Praeterea cum utraque auctoritas bonum hominis intendat et ad divinam gloriam in suo ordine referatur; ambae mutua praesidia sibi invicem suppeditare debent, ut sic tota societas utrinque adiuta in finem a Deo praestitutum promoveatur. Hinc Ecclesia Statum politicum iuvat informando civium mores , reverentiam et observantiam iurium inculcando, iubendo obedientiam erga legitimam auctoritatem, ad omnem virtutem et ordinis moralis incrementum et tutelam cohortando. Status vero politicus ex parte sua Ecclesiae opitulabitur, eius iuribus tutelam impertiendo; vi adversarios et impios, qui Ecclesiae ministerium impediunt, reprimendo ; sternendo viam et media suppeditando quibus facile et expedite salutiferam suam actionem Ecclesia exercere possit; in summa, Karoli magni exequendo sententiam qua gloriosissimus ille imperator se *Capitularibus* inscribebat : *Karolus Dei gratia rex, Ecclesiae defensor et in omnibus Apostolicae sedis fidelissimus adiutor.*

[1] De quibus fit mentio in *Capite:* CUM AD VERUM etc. 6. Distinct. 96.

Qua in re duplex vitium declinandum est. Primum ne personae Ecclesiasticae, obtentu iuvandi civilem societatem, negotiis mere saecularibus, contra praeceptum Apostoli, se immisceant; itemque ne partibus studeant, aut scopo dumtaxat politico adlaborantes media spiritualia et Evangelii praedicationem ad finem aliquem socialem obtinendum adhibeant. Id procul dubio (quidquid illusi quidam homines inepte obmurmurent), maxime pestiferum religioni foret. Nam caelestia in terrena converteret, magnam perturbationem conscientiis subditorum et suspicionem civili potestati ingeneraret; ac proinde sacrum Ecclesiae ministerium efficacitate privaret et concordiam abrumperet paci utriusque societatis tantopere necessariam. Profecto Ecclesia, ut in sublimi suo ordine explicetur, et divino suo munere perfungatur, in longe altiorem regionem se elevat praeter omnia partium studia et politicas differentias, quae terrenae tantum sunt, omnesque homines complectitur sub hac unica relatione, quatenus ad Dei gloriam et regnum caelorum adipiscendum diriguntur.

Vicissim Statui politico apprime cavendum est, ne turpi quadam simulatione, sub specie tuendi Ecclesiam eiusque iuribus advigilandi, in res spirituales sacrilegam manum iniiciat, sacri ministerii exercitium illaqueet, Ecclesiasticam potestatem impediat, ex parte saltem sibi submittat, aut iuribus eius aliquid detrahat. Hac tutela et favore longe melius esset apertum odium et oppugnatio manifesta; sic enim damno non adderetur illusio, et facilior esset ratio se defendendi. Meminerint politici hac in re verba Ambrosii sic aientis: « Allegatur, imperatori licere omnia, ipsius esse universa. « Respondeo, noli te gravare, imperator, ut putes te in ea, quae di« vina sunt, *imperiale aliquod ius*, habere; noli te extollere, sed, « si vis divinitus imperare, esto Deo subditus, sicut scriptum est, « *quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari*. Ad imperatorem palatia per« tinent, ad sacerdotem Ecclesia; publicorum tibi moenium ius « commissum est, non sacrorum [1]. »

Denique, ne plura congeram, cum hominum mores in praesenti non iuxta nudae rationis principia, sed iuxta rationis Fide collustratae normam et Evangelicas praeceptiones temperari debeant; Ecclesiae influxum maximum directe habitura est quoad ipsos rite informandos, et quoad doctrinas, quae cum iisdem connectuntur. Neque id a potestatis politicae largitione recipit, sed proprio sibi vindicat iure. Moribus enim reapse homines ad finem, cui Ecclesia advigilat et ad quem auctoritate sua fideles dirigit, perduci debent.

[1] *Epist.* 14, alias 33, ad Marcellin.

Unde qui huic iure Ecclesiae verbis aut facto saltem contradicunt, hi curam finis illi concedunt sine facultate adhibendi media.

212. Venio nunc ad nonnullis solvendas difficultates, quae de independentia, quam respectu politici Status Ecclesia postulat, fieri solent. Quarum praecipuas tantum seligam et magis obvias.

Dicunt igitur nonnulli pseudopolitici: Si Ecclesia civili auctoritati subiecta non esset, haberetur *Status* in *Statu,* et iurium aeque vigentium conflictus; quod quidem ordini repugnat. Deinde Ecclesia est in Statu politico. Ergo ei subiicitur; pars enim a toto dependet. Tandem, si secus foret, potestas quaedam extera, nimirum Pontificia, in nationem dominaretur. Id autem rationi adversatur, et civilem independentiam pessumdat.

Resp. Si prima difficultas pondus aliquod haberet, non dependentiam Ecclesiae a Statu politico, sed viceversa dependentiam Status politici ab Ecclesia demonstraret. In hac enim altior finis, maior extensio, et sublimior potestas conspicitur. Quare eadem ratiocinandi forma sic aliquis argumentari posset: si civilis auctoritas Ecclesiae subiecta non esset, haberetur *Status* in *Statu*, etc. At eam obiectionem futilem esse nemo, qui sanus sit, per se non iudicat. Nam tunc *Status* in *Statu* habetur et iurium pugna, cum duae potestates eiusdem ordinis supremum imperium sibi tribuunt et eadem negotia sub eodem respectu administrare contendunt. Quod ita non est, cum altera rerum temporalium, altera ambitum rerum spiritualium sibi vindicat; in mixtis vero amice concordant inter se, pro diversorum respectuum et relationum convenientia.

Ad alteram difficultatem repones: In primis etiamsi absolute concedatur Ecclesiam esse in Statu; non tamen sequitur id, quod cupiunt adversarii. Nam Ecclesia esset in Statu ut *anima* est in *corpore*, quemadmodum loquitur S. Thomas; nemo autem exinde infert animam corpori subiiciendam esse. Ratio enim subiectionis non ex existentia unius in alio, sed ex aliis capitibus desumi debet, ex praestantia nimirum finis et excellentia naturae.

Verum antecedens illud consideratione *relativa* ambiguum est, *absoluta* autem omnino falsum. Nam *relative* sic Ecclesia est in Statu, ut etiam Status sit in Ecclesia. Ecclesia enim est in Statu quoad negotia temporalia, quae, ut dixi, legibus civilibus temperantur; contra Status est in Ecclesia quoad negotia spiritualia, quae legibus Ecclesiae subiiciuntur. At si absolute illa propositio adhiberi velit, potius Status esse in Ecclesia, quam Ecclesia esse in Statu dicenda est. Ecclesia enim altiorem amplioremque finem respicit, et magis extenditur, quam Status; siquidem totum or-

bem complectitur ac scopo ultimo et universali hominis advigilat. At profecto finis inferior altiori substat, et societas minor a maiore comprehenditur. Nec vero dici potest Ecclesia dividi in diversas Ecclesias, prout societas civilis in diversos Status dispescitur. Nam Ecclesia maximae universalitati maximam etiam unitatem adiungit, et eadem omnino est in singulis regionibus ubi viget; *Fiet unum ovile et unus Pastor* [1]. Tum etiam minime cogitandum est Ecclesiam veluti in Statum ingredi, cum potius Status omnes in Ecclesiam ingrediantur. Exstat enim institutione divina haec magna societas spiritualis, quae omnes gentes invitat atque ad se vocat; gentes vero, cum illi invitamento respondent, in ipsam intrant, ut flumina intrant in mare.

Denique ad postremam obiectionem respondeo potestatem Pontificis nemini fidelium externam esse, sed maxime internam. Pontifex enim est Pastor universalis gregis Christi et vere Princeps spiritualis; cui omnes, qui Christianam religionem profitentur, obedire adstringuntur. Eius proinde auctoritas singulis fidelibus magis interna est, quam potestas civilis; siquidem ad hominem magis animus pertinet quam corpus, ac magis interest aeterna salus quam felicitas temporaria. Unde si Status aliquis politicus potestatem Pontificis sibi externam appellat, hoc ipso se ab Ecclesia seiunctum esse subaudit atque inter oves Christi minime se adnumerari fatetur.

1 Iohan. X. 16.



ELEMENTA IURIS NATURAE

LIBER III.

IUS INTERNATIONALE SEU GENTIUM

INTRODUCTIO

Principium socialitatis, quo homines imbuuntur, non sola civitate aut natione sē cohibet; sed contendens ulterius ad universalem quamdam consociationem gentes incitat, qua non iam individua cum individuis, sed regna ipsa et populi invicem colligentur, ac mutuis implendis officiis, ad finem proprium naturae rationalis copiosius assequendum operam navent. Hac universali gentium societate forma ultima exhibetur moralis ordinis; qui ut naturali plene consentiat, homines non modo aliquos inter se, sed universos, quotquot terram incolunt, quoad operationem devincit, quemadmodum similitudo naturae eos iam ante copulavit. Nec, nisi postquam ad societatem eiusmodi ventum erit, incitamentum naturae cessabit; quae ut individuum ad societatem domesticam, atque hanc ad civilem impellit, sic gentes iam civili cultu gaudentes ad novam eamque latissimam et maxime praestantem iunctionem ineudam promovet.

Hinc ius exsurgit internationale, quod relationibus respondet inter gentem unam et alteram, et cuius principia tertio hoc libello

breviter explicaturi sumus; sed ante perspicuitatis gratia eius notionem distinctius declarabimus.

Age iam de iure gentium sic nonnulli disseruerunt, ut opinari viderentur illud a voluntate populorum, rebus exigentibus, derivari. In hoc numero non immerito collocatur Grotius, qui in prolegomenis sui operis de eo sic loquitur: « Sed sicut cuiusque civi« tatis iura utilitatem suae civitatis respiciunt, ita inter civitates « aut omnes aut plerasque ex consensu iura quaedam nasci potue« runt et nata apparet, quae utilitatem respicerent non coetuum « singulorum, sed magnae illius universitatis; et hoc ius est quod « gentium dicitur, quoties id nomen a iure naturali distingui« mus [1]. » Et inferius de partitione iuris disserens, ius gentium ad illud, quod ex voluntate originem ducit, revocat atque ita definit: *quod gentium omnium aut multarum voluntate vim obligandi accepit* [2].

At licet inter varias gentes iura nonnulla nasci possint vi pactionum aut foederum, quae forte iungantur; haec tamen non ius gentium absolute dictum, sed voluntarium et positivum constituunt. Quare cum pacta nonnisi paciscentes obligent; ius eiusmodi internationale positivum eas tantum nationes devincit, quae ad paciscendum inter se convenerunt. At vero, cum pactionibus eiusmodi relationes naturales inter gentes non violari sed confirmari debeant; satis liquet pactionibus ipsis supereminere ius quoddam gentium absolute dictum, quod omnes omnino gentes adstringat nec a consensu populorum aut voluntate imperantium, sed ab ipsa natura proficiscatur. Unde existit, ut universalibus et immutabilibus principiis constet, prout tamen non individuis sed nationibus se mutuo respicientibus applicantur [3].

Hinc discrimen elucet quod inter ipsum et ius tum individuale tum sociale intercedit. Non enim ab iis differt ratione causae a qua procedit, sed tantum ratione subiecti quod informat. Eadem enim lex naturae et ordo rerum obiectivus tribus hisce iuribus originem praebet. Subiecta tamen diversa sunt; siquidem in iure individuali respicitur individuum humanum iuxta diversas relationes, quas habet prout persona quaedam est, facto tantum naturae considerato. In iure sociali consideratur coetus quidam perfectus hominum stabiliter sociatus, sed quoad relationes dumtaxat internas, quae

1 *De iure belli et pacis*. Proleg.

2 *Ibid*. I. §. XIV.

3 Ad rem Vattel: « Le droit des gens n'est orginairement autre chose que le « droit de la nature appliqué aux nations. » *Le droit des gens*, t. 1, prélim. §. V.

nimirum vel socios se mutuo respicientes afficiunt, vel inter socios et publicam auctoritatem vigent. At ius internationale populos eorumque rectores contemplatur quoad relationes externas, seu quae non inter partes eiusdem corporis politici, sed inter diversa politica corpora intercedunt. Quapropter societatem illam supremam respicit, quae plus minusve stabiliter ex omnibus civilibus societatibus efformatur.

Ex his via sternitur ad huius libri partitionem innuendam. Nam individuum dupliciter ad alium individuum referri potest: Primum, quatenus manu solius naturae cum ipso alligatur, atque ideo in statu etiam solivago officiis erga alios adstringitur; deinde quatenus, societate civili constituta, eiusdem corporis politici una cum aliis membrum efficitur. Consimili fere pacto diversae respublicae aut nationes duplicem considerationem obiiciunt. Primum enim spectari possunt in statu mere nativo, quatenus seorsum cum mutua independentia enascuntur; deinde, quatenus ad societatem unam internationalem stabiliter efformandam impulsu naturae incitantur. Et quoniam eiusmodi propensio ab ipsis positive complenda est, ut effectum, quem involvit, sortiatur; oritur hinc ut positivae societatis internationalis efformatio, quamquam naturalis dicatur, propterea quod ordini et propensioni naturae respondet; tamen quoad executionem a voluntate atque a conventione humana dependeat; siquidem ex aequalibus et inter se minime subiectis partibus exsurgit. Id suo loco explicabimus; at in praesenti innuere voluimus, ad materiae partitionem proponendam. Postquam enim in statu mutuae independentiae relationes populorum tempore tum pacis tum belli perpenderimus; de positiva illa consociatione gentium in corpus unum internationale dicemus. Quae quidem omnia tribus distinctis capitimus persequemur.

CAPUT PRIMUM

DE PACIFICIS RELATIONIBUS NATIONUM.

Tria hic tribus articulis inquiremus: mutua nationum officia generatim; naturam commercii, quo sibi invicem opitulantur; obligationem foederum, quibus nova onera sibi mutuo imponunt.

Articulus Primus

De mutuis nationum officiis.

213. Ut observat Vattel, vix sperandum est fore ut facile aures accommodent naturae vocibus atque ab inferenda iniuria abstineant ii, qui potentia et viribus excellunt, dum ad imbecilliores opprimendos certa spe utilitatis pelliciuntur [1]. Id potissimum de nationibus verum est. Ut enim funesta quaedam experientia semper docuit, gentes, quae viribus abundant, vix aut ne vix quidem a proprii imperii limitibus vicinorum damno dilatandis temperant propter solam honestatis laudem et vim; sed facile, si possunt, aliena diripiunt, modo se augeant et locupletent. Quare oleum operamque perdere videri possent ii, qui de universali iustitia ac de mutuis humanitatis officiis inter gentes conservandis praecepta tradunt et longa conscribunt volumina. Verum nimis iniuriosum esset hominum generi, ob tristia nonnullorum exempla, sive frequentia sint sive infrequentia, desperationem inducere moralitatis humanae, nec quidquam valituras existimare naturae praeceptiones, adversus cupiditatum stimulos et philautiae invitamenta. Ceterum, quidquid de hac re sit, semper consultum erit atque utile ea, quae a natura et ordine praescribuntur, patefacere et inculcare, ut harum legum violatores saltem communi vituperatione et contemptu plectantur, et si fieri potest, a gravioribus iniuriis inferendis deterreantur.

214. Id itaque prae oculis habentes, legem naturae quoad mutuas nationum relationes, indicare aggrediamur. Ac primum nemo non videt fundamentum omnium officiorum, quae gentes omnes vicissim devinciunt, in mutuo amore collocandum esse. Si enim natura individuos homines hac lege adstrinxit, ut se vicissim diligant, et alter alteri idem bonum, quod sibi cupit, appetat; id maxime verum est de integris nationibus. His enim idem homo continetur, sed magis auctus; non modo ob multitudinem qua conflatur, verum etiam propter nobiliorem statum, et quoad naturae principia magis evolutum. Quare, cum obiectum longe dignius per integras nationes offeratur, vividior naturae propensio et maior ordinis exigentia explicetur necesse est; ac proinde imperiosiore voce lex rationis suis praeceptionibus instat.

[1] *Le droit des gens*, t. I, liv. II, ch. I.

In hoc tantum elucet differentia, quod subiecta utrinque diversa sint; quippe amor, quo individua humana seorsum diligimus, cum amore quem nobis ipsi debemus componi exigit; at amor, quo singulae gentes alias prosequi adstringuntur, conciliari debet cum amore quem unaquaeque ipsarum sibi et sociis unde constat exhibere obligatur. Ex quo fit ut norma aliquatenus varietur, et diversi limites exoriantur. Saepe enim quod persona individua cum laude praestare potest, si suam utilitatem propter alterius utilitatem posthabeat, ac privatum detrimentum incurrat ut alteri benefaciat; id populis factu difficile, rectoribus vero vitiosum erit. Qui, cum arcto teneantur officio bonum reipublicae, cui praesident, procurandi; nequeunt utilitatem gentis alienae utilitati gentis propriae anteponere. In hoc igitur ne excessu aut defectu peccetur, iura et officia comparari debent inter se iuxta regulas quas alibi indicavimus, ut appareat quodnam vi ordinis ius aut officium in collisione magis urgeat. Quod profecto iudicium difficile non erit ei, qui rectitudine animi et amore virtutis ornetur; eamque potius consulere, quam regulas multiplicare opportunum existimamus.

215. Ut quaeque individua personali dignitate fruuntur, et aequalia omnino sunt inter se in iuribus innatis, quae ex hominis naturae scaturiunt; sic corpora politica mutuo independentia propria etiam personalitate gaudent, ac vicissim aequiparantur respectu iurium ex hac personalitate emergentium. Neque in hoc ulla discriminis ratio desumi potest ex maiori numero sociorum aut amplitudine potentiae aut divitiarum copia. Ut enim pusillus homo et fere omnium egenus, aut imbellis viribus, non minus homo est, quam dives et grandiore aut validiore corpore utens; sic respublica utcumque angustis conclusa limitibus aut rerum penuria laborans, aut cultura rudiore praedita, aequalia iura sibi vindicat ac regnum utcumque potens et vastum et maximo gradu cultus civilis ornatum. Eiusmodi autem aequalitas, ut quisque per se facile videt, ex eadem natura dimanat, ac proinde in iuribus cernitur, quae ab essentia ipsa societatis proficiscuntur; quae certe eumdem habent titulum idemque fundamentum, nempe naturam hominis et factum consociationis politicae.

Quod si de aliis sermo est, quae in facto aliquo humano fundantur, respectu cuius singulae societates differunt inter se; haec non aequalitatem praeseferunt, sed discrepantiam; et aequalia dici possunt in hoc tantum sensu, quatenus aeque reverentiam et observantiam ab aliis postulant.

216. Si quaevis societas iura alterius colere debet, hoc profecto primum praestare tenetur, ut nemini detrimentum inferat; idque respectu eorum omnium, quae ad alias societates utcumque pertinent. Qua de re eodem ferme modo disserendum est, ac de singulis individuis. Ut enim individua seorsum inspecta neminem laedere debent quoad bona tum interna tum externa; idem dicendum est de civilibus societatibus: quae profecto, cum hominibus constent, eidem legi subiiciuntur, quae hominum generi a Deo lata est.

Prohibetur igitur in primis iure naturae ne ulla natio alteri nationi liberae independentiam adimat, nisi ius belli id ferat, de quo deinceps eloquemur. Natio enim vi independentiae vivit, et proinde ea spoliari idem est ac socialem mortem oppetere. Quare qui dilatandi imperii cupiditate innocuas nationes debellant et propriae ditioni submittunt, iure latronibus assimilandi sunt, utcumque militari gloria clarescant. Hoc enim dumtaxat ab iis differunt, quod in inferenda vi non paucis sociis sed plurium collectione stipentur, et artis bellicae regulas adhibeant. Quo loco sapienter Pirata Manicas respondisse fertur Allexandro: *ego qui navicula piratam ago, praedo nominor; tu, qui idem magna classe facis, haberis Deus.*

Deinde vetitum est quidquam efficere quod aliarum gentium perfectioni et tranquillitati opponatur; tum aperte aut simulate alienos socios ad errores ac vitia pellicere, aut intestinas in aliis regnis fovere discordias et rebellienes.

Tertio, singularum nationum dominium et proprietas reverenda sunt, idque eo magis quo ius communitatis sanctius est, quam ius individui. Quo loco considerandum est nomine proprietatis nationalis id omne intelligi, quod natio possidet iusto titulo, sive originaria quadam possessione, sive nova iuris adeptione; itemque dominium generale nationis plenum esse et absolutum, ita ut a nullo alterius nationis influxu pendeat. Qua in re dominio individuorum minime assimilatur, quod limitibus per leges civiles circumscribitur, et iuri eminenti subest societatis ad quam illa individua pertinent. Et ratio discriminis manifesta est. Nam individua, quae in unum corpus politicum copulantur, totius reipublicae auctoritati subsunt; at contra nationes, ut supra dixi, aequales sunt inter se, et eodem fere modo se respiciunt, quo individua invicem dissociata. Ut igitur individuum alteri individuo, a quo non pendet, in usu et dominio propriae rei non subiicitur; sic etiam de singulis nationibus respectu aliarum nationum indicandum est.

Hoc vero non vetat quominus una gens apud alteram bona possideat; at more individuorum, iure nimirum sic restricto et subordinato, quemadmodum bona possident privati cives eius regionis, in qua bona illa reperiuntur. Nec plane concipi potest ut communi et consueto iure proprietatis gens una apud aliam gentem rem possideat dominio prorsus independenti. Nam dominium omnino independens cum imperio connectitur et iure supremae potestatis. Quare exerceri usquam nequit, quin hoc ipso supremum imperium ibidem exerceatur; quod quidem nationi nulli in territorio alterius nationis liberae et independentis competere potest.

Atque haec alterius dominii reverentia usque eo extendenda est, ut nulla ratione liceat exterae genti actum quemlibet iurisdictionis exercere in territorio alterius; aut eius violare confinia ingressu multitudinis armatae, vel etiam inermis sed turmatim et sine auctoritatis venia. Tum etiam genti nulli licet alteram gentem dedecoris nota inurere aut eius famae maculas aspergere. Et quoniam summi imperantes totam rempublicam repraesentant; iniuria, quae forte ipsis inferantur, tamquam toti societati illata consideranda est.

Denique, ne plura consecter, ad reverentiam iuribus alterius nationis debitam pertinet, ut haec in usu propriae libertatis minime impediatur quoad ea omnia, quae relationibus tum internis tum etiam externis pro naturali aequitate respondent, et nullum ius perfectum aliarum gentium laedunt. Quod ius independetiae et libertatis profecto violaretur, si extranea gens gentis alterius interno regimini illegitime se immisceret, aut relationes eiusdem cum aliis liberis nationibus impedire aut etiam moderari vellet, aut controversiae ullius dirimendae iudicium sibi adscisceret. Atque haec quoad officia internationalis iustitiae innuisse sufficiat.

217. Quoad officia vero benevolentiae, cum non minus nationes, quam individua, lege naturae teneantur; ea quae singuli homines aliis praestare adstringuntur, nationes etiam invicem exhibere obligantur. Quare qui rebuspublicis administrandis assident non sic propriis civibus consulere debent, ut dilectionis erga reliquas societates aut universum hominum genus obliviscantur. Ad rem Tullius: « Qui civium rationem dicunt habendam, externo-« rum negant; hi dirimunt communem humani generis societa-« tem, qua sublata; beneficentia, liberalitas, bonitas, iustitia fun-« ditus tollitur; quae qui tollunt, etiam adversus Deos immorta-« les impii iudicandi sunt, ab iis enim constitutam inter homines « societatem evertunt [1]. » Immo vero si civilis societas ad homi-

[1] *De Officiis* l. III, c. V.

nem nobilitandum atque perficiendum spectat; ex eius institutione non modo non dissolvuntur mutuae omnium hominum relationes a natura emergentes, sed potius augescunt et melius explicantur. Et quoniam officia, quibus homo homini devincitur, non solum negantia sunt, quatenus ne alter alteri noceat prohibent; verum etiam sunt affirmantia, quatenus ut aliis benefaciamus imperant: haec fortiori iure inter diversas et distinctas nationes vigeant necesse est. Non modo enim in iis vividius potentiusque humana natura relucet; verum etiam iunctione, qua constant, pluribus abundant praesidiis, quam individua separata; atque ideo officiis eiusmodi longe melius satisfacere possunt.

Eorum autem officiorum exhibitio hac praeceptione regitur: ut quaeque gens aliarum gentium salutem et felicitatem amet procuretque; hac tamen conditione, ne officiis, quibus erga seipsam adstringitur, contradicat. Cum enim quaeque societas arctissima quadam obligatione teneatur prospiciendi bono sociorum, quibus coalescit; nequit profecto his detrimentum inferre, ut aliis benefaciat; modo detrimentum hoc non adeo sit leve, te bonum quod aliis affertur non adeo sit praestans, ut recta ratio hoc illi anteponendum suadeat. At eiusmodi exceptione subaudita, regula generalis illa est, quam innuimus. Quamquam enim individuum, qui suimetipsius est dominus, possit cum magna laude bonorum et vitae etiam iacturam facere ut aliis opituletur [1]; id tamen in personam moralem societatis transferri nequit, nisi explicitus omnium sociorum consensus accedat. Quod si consensus hic desit; nefas est populorum rectoribus, cives, quorum incolumitati consulere debent, ad grave detrimentum subeundum cogere ut aliis opem ferant; cum boni socialis non sint domini sed curatores, nec heroicae virtutis exercitium a subditis exigendi ius habeant.

Hinc generatim limites beneficentiae erga exteras nationes exercendae, ab officiis prospiciendi bono propriae gentis sumendi sunt. Quoties igitur huius iactura non incurritur, debet profecto natio quaevis alteri opitulari, quae forte gravi aliqua indigentia vel calamitate prematur, etiamsi leve aliquod incommodum aut pericu-

1 Praeclare Tullius: « Magis est, inquit, secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis et iuvandis maximos labores molestiasque suscipere, imitantem Herculem illum, quem hominum fama beneficiorum memor, in concilio caelestium collocavit; quam vivere in solitudine, non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus, abundantem omnibus copiis, ut excelsas etiam pulchritudine et viribus. Quocirca optimo quisque et splendidissimo ingenio longe illam vitam huic anteponit. » *De Offic.* l. 3, c. 5.

lum subitura sit. Hinc si quando intercidat ut gens contermina intestino et civili bello laceretur, ita ut ad certum interitum ruant, aut eam iniuste praepotens quidam hostis invadat; internationalis profecto charitas iubet ut vicinae gentes, si possint, opem ferant, ac propinquam nationem a periculo eripiant. Quod dum faciunt, sibi etiam consulunt; malum enim vicinorum nequit ita se cohibere, ut in alios deinde non propagetur. Itemque si fame aut pestilentia aut aliis aerumnis finitima natio laborat; tenentur aliae, eo modo quo valeant, auxiliari, adhibitis cautionibus ne idem aut consimile malum offendant. Praecisis autem hisce periculis, officio semper quaeque societas adstringitur conferendi aliquam operam ad ceterarum gentium salutem et prosperitatem.

Maxime vero necesse est ut perfectionem, quae animum et mores attingit, in aliis augeant, sive opera sive exemplo sive etiam prudenti consilio. Tum ut amicitias exerceant mutuas, nec committant ut sua culpa pax defervescat aut aliquid patretur a sociis quod mutuae cum aliis gentibus concordiae officiat. Immo vero si quando litigium intervenit; illud dirimere satagant legibus potius aequitatis et benevolentiae, quam cupiditatis aut ferociae. Haec summatim innuisse satis est, cum per se pateant in promptumque sint omnibus.

Tantum observatum volumus eiusmodi officia beneficentiae eorum numero contineri, quae *imperfecta* vocantur; quae licet postulari possint, vi exigi minime possunt. Nam quod proprium est officiorum imperfectorum, in iis locum habet; nimirum denegari posse, quin iustitia proprie dicta laedatur. Cum enim ita exerceri debeant, ut societas officiis sibi debitis minime desit; iudicium de eorum obligatione et opportunitate ab eadem persona profertur, quae illa exercere tenetur. Et merito; haec enim dumtaxat conscia est indigentiae, qua afficitur, et facultatis qua pollet, et officiorum quibus erga seipsam adstringitur. Quod si his pensatis, quid in bonum aliorum facere obligetur, male definit; id quidem culpae ipsi tribuitur, at mere internae; quae proinde a Deo plectetur, sed tribunali humano non subiicitur. Nemo igitur respectu horum officiorum ius suum violatum esse evidenter ostendere potest. Quare ad illud repetendum vim adhibere nulli fas est. Contrarium accidit in officiis perfectis, quorum neglectu cum violetur iustitia et evidens ius alterius; iudicium de iis iam prolatum est voce naturae, quae proinde facultatem tribuit adhibendi vim.

Articulus II.

De commercio.

218. Ex amore, quo nationes se invicem prosequi debent, ac mutuas utilitates procurare, luculenter sequitur ut ad commercium et permutationem rerum necessarium aut utilium inter se exercendum obligenter. Cum enim natura non omnia ubique gigni, sed alibi fruges, alibi pecora, alibi metalla, atque ita de aliis, abundare voluerit; ostendisse videtur se mutuam quamdam iunctionem gentium optasse. Immo vero hac bonorum discrepantia gentes omnes vicissim inter se subiectas esse voluit; siquidem indigentiae, quae inde enascuntur, mutuae sunt atque omnes generatim afficiunt; qui autem eget, ei, qni abundat, fit obnoxius. Sic gentem unam ad communicandum cum alia natura ordinavit, atque ad benevolentiae exercitium vi etiam propriae utilitatis adegit.

Nec vero materialibus dumtaxat indigentiis commercium subvenit; sed moralibus etiam indirecte saltem favet. Etenim non modo diversas gentes ita miscet, ut quod genitum est usquam id apud omnes natum esse videatur; sed etiam ampliori culturae quoad scientiam afferendae, ac moribus temperatioribus efficiendis debitaque lenitate donandis tamquam validissimum medium praesto est. Maximopere enim evolvit intelligentiam propter varietatem et copiam obiectorum quae respicit, propter distantium locorum inspectionem ad quae terra marique homines mercium permutandarum gratia adducit, propter iuges stimulos, quos menti addit ut nova media excogitentur, quibus mercatura latius exerceatur atque exinde copiosius et facilius lucrum referatur; denique propter mutuam veluti fusionem ingeniorum diversarum nationum, quam inducit, et contactum morum oppositorum, ex quo mutuum temperamentum et maior explicatio virium efflorescit.

Hinc iure observant philosophi maximum culturae nationalis gradum cum commercio connecti; sicut rudissimum vitae genus illud est, quod solo venatu aut pastione continetur. Inter haec medium locum occupat agricultura et artium mechanicarum usus; ita tamen ut agricultura domesticis et civilibus virtutibus excolendis, artium usus externis culturae ornamentis magis deserviat. Illa enim familias certo loco affigens, nomadum vivendi morem excludit ac stabilem permansionem suppeditat; tum etiam curam

prospiciendi in posterum solertiamque mediorum comparandorum involvit, atque ideo prudentem et providum colonum efficit. At vero artes longe maiorem numerum obiectorum respiciunt, quorum magna pars ab agricultura exhibetur; neque statis tantum temporibus, sed assidue et continenter exercendae industriae et utilitatis capiendae occasionem et materiam praebent; acuuntque vehementer ingenium respectu inveniendorum instrumentorum, ac relationum perspiciendarum, quae causas inter et effectus intercedunt.

219. Vi naturae, ut diximus, nationes ad commercia exercenda inducuntur et quandoque obligantur; idque propter mutuam dilectionem, qua gens quaevis ad aliarum felicitatem operam suam conferre debet. At eiusmodi obligatio, si extrema tantum necessitas excipiatur, imperfecta est; cuius proinde observatio vi repeti minime potest. Cum enim nationes ita ad aliarum felicitatem concurrere teneantur, ut sibi non noceant; earum profecto proprium est iudicium, quo definiatur utrum tot et talium mercium importatio vel asportatio iis conveniat necne. Iudicium enim circa officia, unde quis erga seipsum adstringitur, ad eamdem personam pertinet, quae illis urgetur, nec ab alio usurpari potest, qui nulla in ipsam auctoritate polleat. Cum igitur nationes aequales inter se sint et mutuo independentes, nulli ius competit iudicandi hac in re obligationem alterius. Quare, licet inhumana habenda sit, et a morum honestate discedens ea natio, quae sine legitima causa res quae apud ipsam abundant, aliis iusto pretio vendere detrectet; tamen eam ad id vi cogere iniustum est. Nihilominus haec obligatio ex imperfecta in perfectam migrare poterit vi contractus vel pactionum, quae, ut singula individua, sic etiam nationes adstringunt severa ratione iustitiae.

220. Ex iis, quae modo dicta sunt, manifeste consequitur ius esse nationibus libere exercendi commercium prout lubet, et apud quascumque alias gentes, quae suas merces cum ipsa commutare consentiant. Quare rationi contradiceret et ius laederet ea natio quae commercii exercendi facultatem apud aliquam gentem sibi dumtaxat vindicaret, exclusis aliis; nisi id ex peculiari contractu ipsi libere concessum fuerit.

Integrum etiam est cuique genti mercium extranearum importationem, aut propriarum exportationem prohibere, vel ad utramque coërcendam onera aliqua mercatoribus et vectigalia imponere, prout propriae utilitati magis conducere iudicabit. Ad hoc tamen volendum iustis rationibus adducenda est, ne ad arbitrium et temere commercio pedicas et impedimenta iniiciat. Mutuae enim be-

nevolentiae lex, qua gentes omnes adstringuntur, profecto iubet ut quaeque natio, quantum cum propriae felicitatis cura conciliari potest, ad commercium fovendum et sospitandum nitatur, atque idcirco et eius libertatem promovendam pro virili sua parte conferat. Commercium enim procul dubio magis prosperatur libertatis aura, quam si multiplicatis oneribus coarctetur. Cum autem nationum commercia, propter eamdem physicam legem, qua omnes res humanae moventur, primaevae corruptionis iacturam facile patiantur; omnimoda eorum libertas in licentiam facile degenerat; ita ut praepotens quisque sive industria sive divitiis imbecilliores opprimat. Hinc diligenter curandum est, ut libertas, de qua dixi, debitis confiniis coërceatur. Potissimum caveatur oportet, ne natio nationi nocivas vel periculosas vel mores nimium emollientes et futiles merces importet, aut necessarias vel utiles plus aequo extrahat. Quamobrem consulendum est, ne ex eius praepostero usu societas non bonum sed potius detrimentum capiat. Atque id opportunis legibus impedire, et commercium intra proprios honestatis et communis utilitatis limites continere bonum erit, immo etiam necessarium.

Denique ne plura consecter, quae potius ad politicam oeconomiam quam ad ius naturae spectant; quoad impedimenta quae mercibus alienis importandis apponuntur, norma etiam desumenda est a tenore quem aliae gentes respectu mercium eius nationis servant; siquidem rationi non repugnat ut severius cum iis agatur, qui eamdem severitatem erga alios pro sua adhibent utilitate.

Articulus III.

De foederibus et iure legationis.

221. Pactiones inter diversas gentes amicitiae aut mutui auxilii aut commerciorum gratia a publica auctoritate sancitae, *foedera* vel etiam *contractus internationales* nominantur. Haec, ut quisque per se facile videt, duplicem utilitatem important, quatenus nova vi roborant, nempe fidelitatis vinculo obligationes a natura proficiscentes, et officia imperfecta in perfecta convertunt [1]. Iamvero

[1] Hinc contra Puffendorfium apparet, eiusmodi foedera quae ipsum ius naturae confirment, inutilia non esse. Nam obligationi ex honestate proficiscenti officium servandae fidei adiungunt. Quod si gentes illae barbarae considerentur, quae iustitiae leges erga cives, non item erga alienigenas, custodiendas opinionis errore arbitrantur; profecto patet respectu ipsarum non modo proficuum sed necessarium omnino esse ut obligationes, a natura exortae, pactione roborentur.

ea pangere ad supremam potestatem pertinet; conventio enim publica, quae videlicet nomine societatis fiat, nonnisi eius propria est, qui socialem operationem moderatur, et ad reipublicae utilitatem procurandam incumbit. Haec autem ut patens est nonnisi in eos quadrant, qui summa potestate potiuntur, et totius societatis gubernaculo assident. Qui contra tanta praerogativa destituuntur; hi non aliter, nisi ex mandato supremae potestatis, foedus cum aliis gentibus inire possunt. Quod si iniussu supremi imperantis conventum aliquod faciant, id foederis vim non habet, nisi ratihabitio summae potestatis accedat, sed tantum sponsionem quamdam constituit [1]. Denique distinguenda sunt foedera, quae, ut dixi, contractus sunt publici, nomine totius societatis et propter eius utilitatem initi, a pactionibus privatis, quae forte fiant a rectoribus populorum privati emolumenti gratia et nomine dumtaxat proprio. Immo illa ipsa, quae nomine societatis in pactum deducuntur, si transeuntia sint, atque actum quemdam peculiarem respiciant sine diuturna satis temporis successione; non foedera appellantur, quae durationem semper aliquam includunt, sed generali conventionis aut pactionis nomine designantur.

222. Cum foedera contractus quidam revera sint, quos non personae individuae sed corpora politica inter se paciscuntur; regulis iisdem temperantur, quae pro contractibus generatim a natura dictantur. De his in iure individuali quantum satis erat disseruimus; attamen claritatis ergo aliquid hic speciatim rei, de qua agimus, applicare opportunum erit.

Principio igitur diligenter cavendum est ne obiectum, circa quod foedus versatur, turpe sit aut iniustum; sed omnino requiritur ut re honesta et licita contineatur. Neque id in materiam tantum contractus cadit; sed in finem etiam, ad quem per se spectat, atque in circumstantias, quae finem aut rem praestandam comitantur. Si enim quae ex hoc capite moribus consentanea non sint, irrita faciunt individuorum pacta; fortiori iure vim detrahunt conventis societatum, quarum actiones moratiores esse debent propter maiorem dignitatem personae moralis et collectivae, quae iunctione plurium humanam naturam nobilius repraesentat. Hinc nulla sunt

1 Sponsionis differentiam a foedere his verbis declarat Grotius: « De foederum « et sponsionum discrimine adiri potest Livius lib. IX, ubi recte nos docet foedera « esse quae fiant iussu summae potestatis, et in quibus ipse populus irae divinae « obstringitur, si minus stetur dictis... Sponsio autem est, ubi hi, qui a potestate « summa mandatum eius rei non habent, aliquid promittunt quod illam proprie « tangit. » *De iure belli et pacis* l. 2, c. IV.

foedera, quae, exempli causa, ad iniquum bellum gerendum fiant, aut quae in certam societatis iniuriam, vel in religionis detrimentum, vel ruinam populorum redundant. Cum enim haec legi naturae adversentur, nullam ex ea vim obligandi in se derivare possunt; obligatio autem nulla concipitur, nisi a natura ratione aliqua enascatur. At rebus inhonestis exclusis, cetera, de quibus gentes inter se paciscuntur, fideliter sancteque servari debent, etiamsi iacturam aliquam, quae moribus non contradicat, secum afferant. Etenim nihil detestabilius est perfidia sociali, quae non solum alterius partis contrahentis ius laedit, sed communis pacis et concordiae fundamenta diruit.

223. Ad foederum partitionem quod attinet, ea dividi possunt sic, ut alia sint quae rem respiciant ad ius naturae iam pertinentem, alia vero quae iuri naturali aliquid adiiciant. Prima etsi obligationem naturae subaudiant, eam tamen validius confirmant. Quare inutilia dici nequeant; potissimum si cum gente barbara et efferata agitur, apud quam ius naturae valde caligat [1]. Posteriora obligationem, quae ante non exstabat, gignunt vi fidelitatis; et dispesci solent in *aequalia* et *inaequalia*. Illis partes contrahentes sibi vicissim spondent res easdem aut saltem aequivalentes; his contra quoad conditiones differunt, siquidem una pars plus commodi aut operae se praestituram esse paciscitur, quam receptura sit ab altera.

Est etiam aliud genus foederum inaequalium, cum videlicet respublicae, quae foederantur, non se vicissim aequiparant quoad vires vel dignitatem, sed una alteri anteponitur, ac proinde plus honoris aut iurium sibi adsciscit, servata tamen alterius independentia.

Deinde foedus dispartiri potest in *reale* et *personale*, prout directe et principaliter rempublicam ipsam, aut personam potius principis afficiat. Si enim hoc posterius intercidat: obligatio, quam foedus fert, cum societatem liget vi personae cui haec subiicitur, ea intereunte dissolvitur. Contrarium accidit, si foedus reale sit. Etenim cum societatem ipsam per se adstringat; morte principis non desinit, sed successores etiam ad fidem servandam obligat. An vero foedus aliquod putandum sit reale vel personale, id ex verbis, quibus expressum est et circumstantiis et fine potissimum diiudicari debet. Sed optimum erit omnem dubitationis occasionem eripere aperta rei declaratione, quae in feriendo foedere fiat, ad litigium deinceps declinandum. Animadvertendum tamen est,

1. Vide Grotium loco supra citato.

ipsa foedera realia in perpetua dispesci vel temporalia et saepe pro peculiari tantum negotio iniri posse.

Atque haec de diversis foederum specialibus delibasse sufficiat. De ritibus vero, quibus celebrari solent, nihil dicimus; cum hac in re nihil determinatum natura sit, sed omnia a voluntate et usibus populorum pendeant.

224. Denique de foederum solutione ut aliqua attingam, primum dissolvitur foedus per mutuum consensum partium. Nihil enim tam naturale videtur, quam ut obligatio iisdem causis destruatur, quibus unice genita est. Quod si una pars tantum a pactione implenda resiliat; liberum manet alteri parti aut infidelem socium ad standum conventis adigere, aut foederi nuntium mittere ac se omni obligatione solutam existimare. Deinde, cessat foedus morte foederati. Unde, si foedus erat personale, defuncto principe, qui illud iniit, extinguitur; sin fuerit reale, dissolvitur morte civili reipublicae, cum videlicet gens foedere adstricta propriam amittit politicam existentiam ex eo quod transfertur in aliam gentem eiusque ditioni subiicitur. Tertio, dissolvitur foedus lapsu temporis ab eo determinati sive explicite sive etiam implicite. Postremo cessat propter absolutam et perpetuam impotentiam; cum videdelicet alterutra pars rem pactam sine sua culpa implere non possit.

225. Venio nunc ad aliquid breviter innuendum de iure legationis, quo certe nationes ornantur. Hae enim, ut saepe dictum est, pro re nata officio tenentur sibi invicem opitulandi, ac fovendi mutuam dilectionem, ad quam naturae cognatio omnes homines adstringit. Hinc consequitur ius communicandi inter se, et officium non declinandi media, sine quibus eiusmodi communicationes et mutuae amicitiae exerceri non possent.

Immo etiam ne tempore quidem belli haec naturae cessat obligatio; siquidem non ad dissidendum inter se sed ad pacem et concordiam alendam gentes naturaliter incitantur. Unde quodcumque sit litigium, quo forte discrepent; patens vita semper manere debet ad litem pacifice dirimendam atque ad veterem renovandam amicitiam. Utraque autem ratio luculenter evincit ius mittendi legatos aut internuncios, tum officium eos admittendi ac postulationibus auscultandi quas illi deferunt. Nam qui ius habet eut officium obtinendi finem, ius etiam habet adhibendi media quae ad finem consequendum sunt necessaria. Iam vero nationes earumque rectores, cum eiusmodi communicationes immediate per se exercere nequeant, aliquos seligant necesse est catos scientesque viros, quibus tantum delegent munus; qui proinde *administri* aut *legati* aut *inter-*

nuncii, aut alio, quo lubet, nomine nuncupantur. Nomen saepe diversum est; sed res nomine latens semper est eadem, quae in hoc unice vertitur ut eiusmodi homines publica tractandi negotia apud exteras gentes munus suscipiant, ac propterea propriam nationem aut principem apud illas repraesentent.

Nihilominus consuetudo et mos gentium varios horum hominum distinxit ordines, quibus diversa munia, diversas praerogativas, diversum representationis modum attribuit; quae omnia, cum non a natura sed a positivo iure gentium determinentur, extra ambitum nostrae tractationis evagantur. Ea proinde hic praetermittimus; quemadmodum etiam nihil dicimus de rebus aliis, quae quoad praesentem materiam a conventis gentium introductae sunt, nimirum ut eiusmodi legati stabiliter resideant apud gentes, ad quas mittuntur; ut tempore belli non mittantur, nisi ante per tubicinem aut tympanotribam, tamquam per internuncios absolute inviolabiles, negotiationis inchoatio proponatur, ac venia mittendi legatos obtineatur; atque ita de aliis generis eiusdem.

226. Ad ea igitur tantum, quae ex iure naturae proficiscuntur, animum revocantes, duo dumtaxat innuemus, quibus officia omnia et iura legatorum, tamquam in radice, continentur.

Primum est debitum sinceritatis et fidelitatis, quo hi tenentur respectu proprii muneris exercendi. Non enim aliter se considerare debent, nisi tamquam organa quaedam internationalia pro mutua gentium communicatione, et tamquam repraesentantes propriae nationis, a qua mandatum accipiunt. Hinc adstringuntur nihil efficere quod reciprocae paci et amicitiae adversetur, aut iustae quaerimoniae occasionem praebeat; sed potius omni nisu curaturi sunt[1], ut mutuus amor iugiter augescat, et utrinque non impedimenta politicae felicitatis sed adiumenta et praesidia suppeditentur. Natura enim non propter privatam unius gentis utilitatem, sed propter commune bonum nationum et mutuum earumdem praesidium, eiusmodi societatem et communicationem intendit. Quem mutuae benevolentiae finem prae oculis semper habiturus est is, qui gentem aliquam apud alias repraesentat; secus muneri suo deesset, nec tantum aliis iniuriam inferret, verum etiam propriam nationem veluti proderet, eiusque dignitati et gloriae maculam non delendam aspergeret. Quod sedulo cogitare debent ii, qui opinionis errore autumant huius implendi muneris fidelitatem ad hoc restringi, ut iura et honoris signa propriae genti convenientia diligenter tueantur, eiusque utilitati unice promovendae impensissime intendant. Id quidem studiose curandum est; verum ita ut aliis etiam prospiciatur et cura boni privati unius gentis cum utilitate alterius, immo

cum communi omnium hominum emolumento optime concilietur; secus gentium benevolentia in teterrimum et ignominiosum egoismum converteretur.

Altera observatio sit ius libertatis et inviolabilitatis, quod vi proprii muneris persona legatorum sibi vindicat. Si enim instrumentum est mutuae communicationis; procul dubio facultatem habere debet libere manifestandi sensa, quae nationi, ad quam mittitur, patefacienda suscepit; tum rescribendi responsa quae dentur, ac novas instructiones postulandi. Qua in re impediri minime potest, quin in propria operatione laedatur. Sic etiam inviolabilis omnino esse debet, tum propter characterem repraesantativum quo ornatur, tum propter libertatem proprio exercendo muneri requisitam. Si enim vis ipsi inferri posset; facile a suis functionibus fideliter implendis deterreretur.

Hinc exsurgit ut iurisdictioni gentis, ad quam mittitur, minime subiiciatur; tum quia id requirit perfecta inviolabilitatis ratio, quae secus facile evanesceret; tum etiam, quia id postulat dignitas gentis quam repraesentat; quae cum independens sit et sui iuris, regimini alterius minime subditur.

Id vero non vetat quominus, si aperte hostilem animum exhibeat ac nefario conatu perniciem gentis, apud quam moratur, meditetur, re comperta reprimi possit atque etiam civitate eiici. Immo, iure tantum naturae spectato, nihil prohibere videtur quominus ob evidens crimen poena etiam merita afficiatur. Sed ad occasionem violentiae vitandam et legatorum libertatem melius asserendam, consentaneum magis erit si eiusmodi poena a proprio principe, cui legatus subditur, postuletur et infligatur. Generatim vero hac in re moribus cultarum gentium standum est; quae ius hoc naturae suis positivis legibus aut consuetudinis emollire ac temperare possunt, propter commune bonum tutandum, quod maxime ex inviolabilitate legatorum pendet; cuius proinde laesio maximum crimen est internationale quod omnibus omnino gentibus iniuriam irrogat, et cuius tutela sancte observari et promoveri ab omnibus debet.

CAPUT SECUNDUM

DE BELLO

Consensus et concordia nationum ex tranquillitate ordinis et mutuorum officiorum observantia enascens vitio humanae voluntatis interrumpi quandoque potest et graviter perturbari. Tunc ut redin-

tegretur atque ab ulteriori damno defendatur omni nisu curandum est. Sed contingit aliquando ut haec ordinis redintegratio obtineri aliter nequeat, nisi vis adhibeatur; qua, protervia iniquae gentis retusa, id, quod ordo poscit, vindicetur. Hinc ius belli efflorescit, de quo aliquid hic duplici articulo attingemus.

Articulus I.

De natura et iustitia belli.

227. Bellum definitur a Grotio: *status per vim certantium, qua tales sunt* [1]. Quae definitio a belli iustitia vel iniustitia cogitationem abstrahit, cum generalis sit et rem inferius definiendam non complectatur. Quod ipse auctor declarat his verbis: « Iustitiam in « definitionem non includo, quia hoc ipsum hic quaerimus sit ne « aliquod bellum iustum et quodnam bellum iustum sit. Distingui « autem debet id quod quaeritur ab eo, de quo quaeritur. »

At quamquam abusu vocis iniqua etiam oppugnatio bellum appelletur; tamen hoc nomen severius acceptum ac prout rem a iure naturali emergentem, denotat, nonnisi iustae concertationi, quam gentes per vim exerceant, attribui potest. Bellum enim in suo naturali conceptu, quemadmodum praeclare inquit Taparellius, hoc praesefert, ut sit *ordinis violenta defensio* [2]. Ius enim, cum coactivum sit natura sua, hoc sibi vindicat ut vi defendi et repeti possit. Nationes igitur, cum necessitas imperat, ad tuenda iura quibus ornantur, facultatem habent adhibendi vim et arma adversus nefarios conatus aliarum gentium, a quibus gravi iniuria laeduntur aut iniusta vi lacessuntur. En ius gerendi bellum; quod revera aliud non est quidquam, nisi ius se suaque tuendi et arma armis propulsandi.

Hoc ius nationibus denegari nequit, quemadmodum individuis etiam seorsum acceptis non denegatur facultas defendendi tum se tum sua ab aliorum violentia, et vim vi repellendi. Immo ius eiusmodi pro nationibus longe validius censendum est; non modo propter paestantiam corporis politici, sed etiam quia ad eius exercitium saepe nationes ex officio tenentur. Quamquam enim individua illatam sibi iniuriam cum laude tolerare possint, quia privatam personam respicit, quae virtutis amore iuri suo cedat; idem tamen saepe nefas est societatibus earumque rectoribus. Hi enim

1 *De iure belli et pacis* l. 1, c. 1, n.° 2.
2 *Saggio teoretico di nat. dritto*, Diss. VI, c. 1, art. 1.

officio adstringuntur consulendi bono et honori sociorum; cui obligationi deessent, si eorum iura impune laedi paterentur. Ad ea igitur defendenda ac, si violata fuerint, vindicanda obligatione naturae adiguntur; cumque id quandoque non alia via obtinere possint, nisi armis et vi, ad eiusmodi adhibenda media officio urgentur.

Sic itaque acceptum bellum, prout nimirum a natura rationali dimanat, describi posset: *status nationum tuendi iuris gratia per vim concertantium.* Quae definitio ut intelligatur, singula verba breviter enucleanda sunt. In primis itaque dicitur *status*, propterea quod durationem quamdam includit, nec ad actualem tantum conflictum bellantium refertur, sed ad tempus etiam quod pugnam praecedit aut sequitur, donec hostilis animus deponatur, pace contracta. Nam in hoc *bellum* differt a *praelio*, quod, ut advertit Servius, bellum sit tempus omne, quo praeparatur aliquid pugnae necessarium vel quo pugna geritur; praelium autem dicatur conflictus ipse bellorum [1]. Additur *nationum*, ut innuatur subiectum ad quod pertinet et terminus quem respicit; contentio enim inter privatos, etiamsi per vim fiat, bellum non dicitur; privati autem, qui cum natione dimicant, etiamsi multitudine coalescant, non bellantibus sed aut rebellibus aut latronibus assimilantur. Verba illa *iuris tuendi gratia* finem innuunt, ad quem bellum per se spectare debet ut legitimum sit et naturae consentaneum. Denique dicitur *per vim concertantium*, ut distinguatur a contentione non violenta quae disceptando fiat. Cum enim duplex sit certandi genus, alterum per disceptationem, alterum per vim, non superiore sed posteriore bellum constituitur.

228. Omissa distinctione belli in iustum et iniustum, quae necessaria hic non est, cum iustitiam belli in ipsa definitione incluserimus; dispesci potest bellum in *offensivum* et *defensivum*. Nam licet, ad rem quod pertinet, bellum iustum semper defensivum sit (siquidem semper in hoc cernitur ut ius, quod habetur vel repetitur, defendatur arma armis propulsando); nihilominus cum vis opponi possit vel ad invasionem hostium repellendam, vel ad iniuriam iam receptam ulciscendam; si primum fiat, bellum dicitur defensivum, si alterum offensivum, prout hinc aut inde arma primum moventur. Qui enim arma suscipit ad se tuendum ab hoste, qui ipsum vi aggrediatur, bellum gerit defensivum. Qui contra ad iniuriam ulciscendam aut ius repetendum aliam nationem prior aggreditur, quacum ante pacem alebat, bellum gerit offensivum.

[1] Ad VIII *Aeneïdos.*

Secundo dividitur bellum in *solemne* ac minus *solemne*. Primum est quod ritibus solemnitatis ornatur, nimirum ut geratur utrinque nomine supremae potestatis; ut ante rite denuntiatum sit, et tempus opportunum intercesserit, quo altera pars ad bellum vitandum satisfactionem iniuriae exhibere potuerit; in summa illud erit quod ritus omnes observat, quos non modo natura requirit, sed etiam cultarum gentium consuetudo introduxit. Contra minus solemne dicitur, quod aliquo horum rituum destituitur; puta si contra populum non independentem geratur; aut sine praevia denunciatione, ut quandoque accidit in bello defensivo; aut non accepta facultate a supremo imperante ob urgentem necessitatem, quae moram non patitur.

229. At maxima diligentia curandum est ut bellum iis conditionibus ornetur, quae ad eius plenam iustitiam requiruntur; quas quidem paucis commemorabo.

Prima igitur conditio est, ut *causa iusta* sit. Quod non modo intelligendum est, quatenus ius pro ea parte militet, quae bellum movet (id enim per se patet), sed etiam quatenus iustitiam habeat relativam respectu rei propter quam tantum medium assumitur. Tot enim mala et calamitates secum fert bellum, ut merito flagellum nationum nominetur. Hinc non quaevis causa tuendi iuris sufficit ad belligerandum, sed ratio debet esse gravissima respectu boni communis, quae excusare possit tot caedes et aerumnas, quot bellum sive per se sive militum licentia gignit. Tum etiam non dubia aut probabili tantum iustitia, sed certa niti debet; secus non gigneret ius certum, nec facultatem faceret inferendi atque sustinendi mala certa, quae bellum importat; quorum omnium reus efficitur is, qui bellum movet, nisi gravitate et certitudine causae, immo etiam necessitate, quam declinare omnino nequeat, excusetur. Hinc per se quisque intelligit bella, quae dilatandi imperii gratia suscipiuntur ad gentes innocuas subigendas, mera esse latrocinia, et, ut inquit Seneca, *gloriosum scelus;* nec nisi magnos praedones existimandos esse eos, qui sic partis victoriis inclarescunt. Idem dic de utilitate quavis procuranda, quae belli iustitiam non constituit.

Altera conditio est ut bellum sit *vere necessarium,* ita ut omnia prius tentata sint ad litigium pacifice finiendum, nec ulla alia supersit via iuris tuendi aut repetendi. Nam, ius bellandi tandem aliquando ad ius vim vi propulsandi reducitur. Ut enim individua, sic etiam nationes ius habent repellendi iniustam aggressionem usque ad aggressoris necem, si id necesse fuerit. In hoc tamen servandas esse diximus leges, quae iustam defensionem moderan-

tur. Haec regula ad nationes etiam transferri debet; neque pro bello defensivo tantum valet, sed etiam pro offensivo. Qui enim bellum infert, is ad ius suum repetendum procedit armatus; nec arma adhibet nisi in eos, qui armis obsistant quominus ius suum consequatur. Quare etiam tum ius valet legitimae defensionis.

Tertia conditio est, ut *auctoritate publica geratur;* nimirum iussu supremae potestatis. Etenim est actus socialis, ac proinde ab eo procedere debet, qui societatis est motor, eiusque saluti et tutelae advigilat. Iussum tamen hoc aliquando praesumi potest, cum videlicet inopina aggressione hostium tempus minime suppetit interrogandi supremam auctoritatem.

Quarto requiritur *intentio pacis.* Rectus enim ordo postulat ut homo se conformet intentioni naturae; natura autem non ad bellum sed ad pacem mutuo servandam homines genuit, et in tantum facultatem elargitur confugiendi ad bellum, quatenus medium hoc adeo violentum omnino necessarium sit ad debitam gentium concordiam restituendam. Qua in re sapienter Augustinus: « Pacem, « inquit, habere debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet Deus « a necessitate et conservet in pace. Non enim pax quaeritur ut « bellum geratur; sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto er- « go etiam bellando pacificus, ut eos, quos expugnans, ad pacis « unitatem vincendo perducas [1]. » Et Tullius, quamquam ethnicus, aiebat: « Sic bellum suspiciatur, ut nihil aliud quam pax « quaesita videatur. »

Quinta conditio est *publica denunciatio;* qui enim ex inopinato gentem aliquam aggrediuntur, nonnisi pro latronibus ac praedonibus habendi erunt. Quod, ut patet, de bello offensivo intelligi debet; in defensivo enim etsi laudabilis sit indictio et valde opportuna propter dignitatem principis et subditorum normam; tamen necessaria omnino non est, cum natura sua subaudiatur. Quoad modum autem denunciationis, standum est moribus gentium, siquidem nihil hac in re natura determinavit.

Denique postrema conditio est, ut *modus gerendi bellum sit legitimus* tum quoad arma, tum quoad cetera belli praesidia; quorum nihil morum honestati et usibus cultarum gentium repugnans esse debet.

230. Quaeri etiam hic potest an licitum sit bellum pro religione susceptum. Cui quaestioni breve responsum suppetit. Etenim si bellum suscipitur pro religione dilatanda et aliis per vim imponenda, iniustum est. Religio enim non armis, sed veritatis luce

[1] *Epistola ad Bonifacium.*

diffunditur atque propagatur, nec mentes violentia domat, sed persuasione et charitate pertrahit. Sin vero intelligitur de religione tuenda ab iniquis aggressoribus, qui ipsam vi opprimere et a cordibus populorum eripere, aut eius incolumitati detrahere impio conatu nituntur; nihil evidentius apparet, quam iustitia belli pro hac causa suscepti. Si enim religio maximum est bonum hominis, utpote quae supremam et aeternam felicitatem respiciat; profecto maximum ius homini et societati affert pugnandi adversus sacrilegos qui illam aggrediuntur. Immo ad id non modo ius sed etiam officium homini et societati inest ex obligatione proficiscens, qua prae omnibus bonis Dei gloriam et honorem defendere et conservare tenemur.

Articulus II.

De officiis in bello et post bellum servandis.

231. Me hinc brevissime expediam, cum ius gentium non latissime quantum patet, et in omni applicatione principiorum tractemus, sed eius initia tantum innuamus intra limites iuvenilis institutionis proprios. Fusior autem explanatio apud illos quaeri poterit, qui hanc materiam ex instituto evolverunt.

Iam age de officiis eius qui bellum iniustum suscipit, nihil dicendum occurrit. Satis enim per se patet, iniquum bellatorem ad integram restitutionem rerum omnium, quas cepit, teneri, et ad damna resarcienda, quae innocuae genti armis intulit. Quorum cum innumera sint quae resarciri nequeant, videant quaeso bellorum amatores quanto oneri se subiiciant, proptor stultam inanis gloriae aut imperii amplificandi cupiditatem. Quod si quis bona fide bellum suscepit, et eius decursu iniustitiam animadvertit; illico ab omni hostili aggressione cessare adstringitur ac de componenda pace negotiationes ordiri, restitutis iis, quae adhuc integra sunt, et quorum additamento ditior factus est.

Sed his omissis, ac belli aequitate supposita; de officiis dicamus iusti bellatoris. Haec officia huc tandem reduci posse videntur, ut gerendo bello non plus damni inferatur, quam mere necesse sit ad vim hostis propulsandam ac nocivo effectu frustrandam. In ceteris omnibus leges iustitiae et humanitatis, sive cum gentibus non inimicis, sive cum ipsa gente inimica servari debent. Hinc in primis nulla iniuria aut vis inferenda est gentibus quae *neutralitatem* custodiunt, nempe iis quae neutri parti bellantium favent, sed aeque utriusque amicitiam colunt. Quae quidem adigi

iure non possunt ad neutralitatem relinquendam, nisi ex contractu aliquo ad auxilium praestandum se obligarint. Deinde militum licentia compescenda est; ut non modo nulli pacato et inermi civi, qui extra pugnam versatur, iniuriam irrogent; verum etiam ab incendiis, vastatione, raptu, segetum et camporum depopulatione abstineant. In summa, curandum est ut bellantes ita se gerant, ut patefaciant se non ad perniciem gentis, quacum pugnant, sed mere ad se defendendum ac proprium ius repetendum vim adhibere. Qua de re memoratu dignae sunt laudes, quibus Tullius militarem Pompeii disciplinam extollit, dum inquit, « eius legiones sic in Asiam pervenisse, ut non modo manus tanti « exercitus sed ne vestigium quidem cuiquam pacato nocuisse « dicatur [1] ».

Hinc etiam vetitum est mediis uti, quae non ad praesentem vim hostium removendam ordinantur, nec contra eos tantum, qui vim opponunt, diriguntur: quemadmodum esset aquarum fluenta, aut arma, quibus praeliantur, veneno inficere, pestilentias promovere, aut alia mala procurare, quae pluribus aut plus nocent quam necesse sit. Potissimum vero requiritur, ut intentio pacis iugiter adsit, nec ad eam petendam aditus unquam hostibus intercludatur; sed potius ad eam aequis legibus concedendam se facilem bellator ostendat, quotiescumque petitur sufficienti satisfactione proposita nec occultae fraudes in hoc deteguntur. Tum etiam opus est ut fides quoad inducias, cessationem armorum, aut alia pacta, quae forte intercidant, sancte accurateque servetur; nec mendacia aut dolosae artes aut quidpiam aliud veracitati ac fidelitati repugnans admittatur.

Id vero non prohibet quominus insidiae, ut appellantur, hostibus parari possint, aut ceterae simulationes strategicae adhiberi, quas cultarum gentium consuetudo permittit.

232. Parta autem victoria, omnis violentiae aut stragis facultas cessat, nec ius aliud victori remanet nisi ut tamquam iudex inter utramque nationem veluti pro tribunali considat et controversiae partes ad iustitiae normam diiudicet. Quare nil aliud a debellata gente exigere potest, nisi ut iniuriae, quam intulit, satisfaciat, damna et impensas belli restauret, cautionesque det in posterum duraturae pacis et amicitiae. Brevi: in omnibus, quae victor facere potest semper prae oculis habeat leges iustitiae et aequitatis, nec oblivione capi se sinat dilectionis qua gens genti vi naturae adstringitur. Quare non plus poenae victis inferre fas est quam omnino postulet propriae nationis iusta defensio et incolumitas.

1 *Pro lege Manilia.*

Atque hinc regula desumi potest iudicandi utrum iuste an secus gens victa propria independentia privari debeat ac victoris vel alterius ditioni subiici. Id enim tunc dumtaxat iuste meritoque fit, cum gens illa adeo pervicacem se ostenderit ac refractariam; ut tanta poena necessaria omnino videatur ad tranquillitatem victricis gentis aut aliarum nationum tutandam, vel ad idoneam compensationem damnorum repetendam. Generatim tamen curandum est, ut bono et iuri victricis partis ita prospiciatur; ut minimo, quoad fieri potest, devicta gens detrimento et calamitate prematur.

CAPUT TERTIUM

DE SOCIALI UNITATE GENTIUM

Mutuas gentium relationes tempore tum pacis tum belli breviter descripsimus; restat ut de unitate illa, quae universas coniungit gentes et ethnarchica dici potest, aliquid innuamus. Ea enim supremus gradus socialis perfectionis continetur; siquidem stabilem et ordinatam efficit iunctionem illam, qua nationes iam ante vi naturae invicem copulabantur. Duobus vero articulis rem hanc expediemus, quorum primus de natura et indole huius societatis, alter de relatione, quam cum societate religiosa retinet, eloquetur.

Articulus I.

De natura et indole socialis unitatis gentium.

233. Quemadmodum individua seorsum considerata extra civilem societatem relationibus erga alios homines naturaliter adstringuntur, quas civitate constituta confirmant, evolvunt, et applicant; sic nationes, etsi per se spectatae mutuis obligentur officiis, tamen ductu naturae incitari videntur ad positivam et constantem consociationem inter se ineundam, in qua naturales respectus, quos invicem habent, stabilitate et ordine donentur ac vera unitate internationali fruantur.

Id iisdem fere argumentis persuaderi videtur, quibus humana individua ad civilem societatem naturaliter ordinari alias monstratum est. Nam indigentiis tum physicis tum rationalibus nationum plene cumulateque provideri non potest, nisi hac universali societate populorum constituta. Quaevis enim gens nonnisi aliarum gentium opera completur; nec seorsum per se quid humana natura valeat

abunde refert, nisi perpetuo aliarum iuvamine augeatur. Et quamvis nationes commerciorum usu ac foederum sanctitate mutua sibi praestent praesidia; tamen haec nutantia sunt, litigiis obnoxia et periculorum plena, donec firma et secura reddantur stabilitate legum et certae cuiusdam auctoritatis ductu : quae relationes internationales moderetur, ac bonum politicum cuiusque gentis cum bono universae humanitatis conciliet. Sic mirus quidam concentus exurget e mutuis viribus singularum gentium, ex quo fiat ut iam non separatim nationes sed totum collectim genus humanum operetur. Secus nimius propriae utilitatis amor cum aliarum gentium detrimento , ac frequens studiorum conflictus aut saltem partium separatio vitari non poterit; ex quo vicissim impedimenta, collisiones et luctas proficisci necesse est, saepius vero operationum discrepantiam.

Hinc ultima humani generis perfectio hoc postulare videtur, ut quemadmodum individua et familiae societatis civilis vinculo colligantur, vi cuius se quodammodo amplificant et propriorum iurium tutelam adepta ordini latius explicando dant operam; sic denuo societates ipsae politicae altiore quadam iunctione invicem copulentur, ac diversi generis societatem efforment, quae singularum iura tutetur, et mutuo consensu virium complete humanitatem repraesentet.

234. Haec internationalis societas quamquam a natura persuadeatur, ac sponte sua ex homine pullulet; tamen quoad populos non eamdem necessitatem praesefert, quam respectu individuorum civilis societas obiicit. Nam individua sic civitate egent, ut extra illam vix aut ne vix quidem commode et tranquille vitam degere, nulla autem ratione intra naturalis ordinis cancellos plenam perfectionem nancisci valeant. Quod profecto de politicis Statibus, qui vere hoc nomen merentur, dici non potest. Cum enim civilis societas coetu perfecto individuorum constet, seu multitudine hominum sat magna, quae propriae incolumitati servandae suisque viribus in omni fere circulo activitatis exercendis sufficiat, ac satis amplam telluris partem feracitate soli vel littorum varietate distinctam incolat; sufficienter per se individuorum indigentiis et evolutioni facultatum humanarum prospicere potis est. Maxime vero id locum habet, si commercia addantur et mutua cum aliis gentibus communicatio.

Hihilominus, ut dixi, principium socialitatis in homine non penitus expleretur, si nationes in hac naturali tantum coniunctione iugiter perseverarent. Quare ad eam positiva quadam forma donandam, atque institutis et consensu emergentibus firmiorem sta-

biliorcmque efficiendam perpetuis stimulis natura compellit. Neque id istinctu dumtaxat, sed ipso quoque dictamine nititur rationis; quae ad pacificam et ordinatam societatem non solum ex individuis sed ex nationibus etiam habendam vehementer inclinat. Non enim aliter perfecta voluntatum corcordia et omnium conspiratio ad eamdem et communem felicitatem procurandam obtineri potest.

Haec quae leviter consideranti otiosa speculatio, chimaeris adnumeranda putari potest; non ita videbitur iis, qui profundiore studio cursum civilitatis humanae contemplantur. Si vera loqui volumus, etsi rudioribus aetatibus nullum vel fere nullum huius magnae consociationis vestigium extiterit; ea tamen cum populorum cultura inchoari, progredi et adolescere visa est. Et quamvis vitio temporum nunquam veram formam et stabilem existentiam attigerit; aliqua tamen ratione viguit temporibus tum romani tum sacri imperii, ac nunc etiam imperfecte saltem adumbratur consensu et deliberationibus praecipuorum regnorum et systemate illo politico, quo *aequilibrium,* ut vocant *europaeum* potissimum procuratur [1].

Iam vero si id hactenus obtinuit, cum nationum relationes ob regionum distantiam et communicationum paucitatem non adeo arctis vinculis alligabantur; quid expectandum erit deinceps, cum iam commerciorum amplitudo omnes fere gentes inter se miscuerit et pyroscaphorum ferrearumque viarum celeritas disiunctionem locorum fere prorsus ademerit? His adde recentissimum inventum telegraphi electrici, quo fit ut velocitate lucis notitiae et

1 Huius aequilibrii notionem sic exhibet Vattel: « L'Europe fait un système « politique, un corps où tout est lié par les rélations et divers intérêts des Nations « qui habitent cette partie du monde. Ce n'est plus, comme autres fois, un amas « confus de pièces insolées, dont chacune se croyait peu intéressée au sort des « autres et se mettait rarement en peine de ce qui ne la touchait pas immédiate- « ment. L'attention continuelle des souverains à tout ce qui se passe, les mini- « stres toujours résidens, les négotiations perpétuelles, font de l'Europe moderne « une espèce de république, dont les membres indépendans, mais liés par l'inté- « rêt commun, se réunissent pour y maintenir l'ordre et la liberté. C'est ce qui a « donné naissance à cette fameuse idée de la balance politique, ou de l'équilibre « du pouvoir. On entend par là une disposition des choses au moyen de laquelle « aucune puissance ne se trouve en état de prédominer absolument, et de faire la « loi aux autres. *Le droit des gens.* t. 2, liv. 3, ch. 3, §. 47. Ut facile perspicitur, eiusmodi aequilibrium, quotiescumque sine praesidio conscientiae constabilitur, aliud non est quidquam, quam imitatio quaedam systematis constitutionalis quoad mutuam resistentiam virium oppositarum, nec effectum, quem intendit, sortietur; nisi reverentiam iuri debitam constanter adiungat.

iussa ex una orbis parte in aliam pervehentur, et mundi termini, utcumque dissiti, se veluti manu contingere et apprehendere videantur.

235. Ut civilis, sic etiam internationalis societas duobus constat elementis: *multitudine* et *auctoritate*. At discrimen in hoc cernitur, quod in societate civili multitudo exhibetur a familiis, quae proprie eius sunt partes; contra in internationali consociatione multitudo suppeditatur ex integris gentibus, quae tamquam eius membra considerantur. Hinc emergunt omnes differentiae, quae sive respectu auctoritatis, sive respectu ceterarum rerum ad eiusmodi societatem pertinentium vigent; quae omnes ex diversitate subecti tandem oriuntur. Nam subiecti diversitas diversitatem inducit in finem; diversitas vero finis diversitatem affert ceteris omnibus, quae nonnisi ex fine normam et mensuram desumunt.

Quod autem ex diversitate subiecti finis hic varietur, exploratum compertumque est. Iunctio enim et societas cum id praestet, ut subiectum amplificet quoad vires et media quibus instruitur; hunc finem habet, ut praesidia ampliora et tutiora suppeditet ad commune bonum sociorum, unde constat, melius consequendum. Hinc quemadmodum finis civilis societatis est ut individua externis subsidiis augeat quoad indivualem finem plenius obtinendum, sub eaque consideratione mutuas eorumdem relationes ordinat; sic finis societatis internationalis in hoc cernitur, ut diversae nationes iuventur quoad scopum socialem tutius et cumulatius adipiscendum easque sub tali aspectu inter se devincit et temperat.

Hinc iterum apparet cur individua et familiae maturrime in societatem civilem coiverint, non item nationes in societatem internationalem. Nam causa subiective impellens et veluti stimulus quoad societatem ineundam et indigentia externi auxilii; quo certe respectu finis proprii plus familiae et individua pulsantur quam nationes. Istae enim etiam seorsum acceptae, maiori copia mediorum instruuntur respectu finis politici, quam individua finis individualis. Ex quo factum est ut individua, utpote egentiora, impulsui naturae magis festine obtemperarint; contra nationes, utpote minus egentes, eidem incitamento longe serius et pedetentim obediant.

Deinde fit etiam manifestum consociatione hac internationali politicam independentiam non auferri, sed potius confirmari et ad proprios reduci limites. Si enim in societate civili familiae, quae congregantur, domesticam independentiam retinent, tametsi publicae auctoritati quoad relationes civiles et externas subiiciantur; id multo magis de nationibus quoad consociationem gentium

dicendum est. Vinculum enim, quo hae uniuntur, minus est arctum; finis vero, a quo norma regiminis desumitur, internam cuiusque reipublicae administrationem minime ingreditur sed exteriores dumtaxat respectus moderatur, quibus nationes invicem referuntur. Iudicium autem certum et criterium independentiae exinde habetur, quod gens aliqua propriis legibus se gubernet, nec eius statuta civilia a superiore aliqua politica auctoritate rescindi possint. Id autem pro quaque gente sartum tectumque manet in consociatione internationali, quae proinde singularum nationum independentiae nihil detrahere dicenda est.

Immo etiam eiusmodi independentia roboratur potius et validissima quadam tutela sancitur. Nam cum fructus consociationis non ultimus sit cautio propriorum iurium quoad existentiam potissimum et proprietatem, existentia autem et vita rerumpublicarum in independentia collocetur; luculenter apparet ad finem societatis internationalis maxime pertinere ut independentia cuiusque gentis et usus iurium, quae inde dimanant, incolumis conservetur [1].

236. Quoniam, ut dixi, consociatione hac gentium propria nationun independentia non demitur; profecto notescit ex ea non Statum quemdam politicum efformari, sed potius confoederationem aliquam Statuum diversorum, non mera tractatuum fide sed verae cuiusdam auctoritatis regimine nitentem. Et sane, quod auctoritas quaedam necessaria sit, nemini dubium esse potest; siquidem stabilitas ordinis et harmonica partium conspiratio haberi nequit, sine unitate aliqua et principio ordinis, quod facultatem habeat determinandi media quae ad finem conducant et socialem operationem praescribendi.

At, quaeret aliquis, in quo subiecto haec potestas naturaliter residebit? Repono, id pendere a consensu nationum quae invicem sociantur. Cum enim perfecta aequalitas sit inter illas; nonnisi a libera earumdem voluntate procedere potest ut una aut plures ceteris praeficiantur atque ad regendas alias destinentur, aut aeque omnes eiusdem auctoritatis sint participes in comitiis quibusdam generalibus. Quapropter, prout nationibus placuerit, regiminis internationalis forma esse poterit monarchica aut etiam polyarchica.

1 Apposite Taparellius: « Il diritto civico e il civico operare debbono mirare « in primo luogo ad assicurare a ciascun associato la sua esistenza: gli associati « della etnarchia essendo nazioni, la civica operazione di lei dovrà dunque mirare « a salvare a ciascuna nazione la sua esistenza. Or la esistenza di una nazione « altro non essendo che l'attualità del suo essere, pel quale ella è società indipen- « dente, lo scopo dell'operare etnarchico sarà di conservare a ciascuna delle genti « associate la sua unità interna e la sua esterna indipendenza. » *Saggio teoretico* ecc. Dissert. VI, c. 3, art. 1.

Atque hic sedulo advertendum est, in forma regiminis diiudicanda quae magis societati internationali conveniat non idem ratiocinium fieri posse ac pro civili individuorum societate. Rationes enim, quae ostendunt dominatum omnium sociorum imperfectissimum esse et pene naturae humanae repugnantem; respectu illius minime valent. Non enim coalescit individuis sed nationibus, quae longe pauciores sunt numero et a suis rectoribus repraesentantur, qui generatim scientia et virtute ornantur. Quare impedimenta ex defectu debitae cognitionis enascentia aut ex tumultu cupiditatum et turba iudiciorum discrepantium, in ea societate minime timenda sunt. Ex alia vero parte consentaneum valde videtur, ut cum omnes nationes idem ius secum ferant in societate hac universali efformanda; idem ius retineant in communibus deliberationibus.

237. Ut cuiusque auctoritatis notio fert, sic etiam auctoritas internationalis triplici illa potestate, *legislativa*, *executiva* et *iudiciaria*, instructa esse debet, cum ceteris functionibus quae inde dimanant. Quare eius partium est leges condere quoad mutuos nationum respectus ordinandos, earumque executionem procurare, atque controversias gentium noscere ac dirimere. Exinde vero, inter alia multa, tria emolumenta maxime consequuntur. Primum ut codex aliquis internationalis haberi possit, atque ideo non modo ius gentium naturale magis confirmetur et clarescat, sed etiam ut ius gentium positivum non incertum sit et vagum sed determinatum et constans. Deinde, ut bella inter privatas nationes penitus eliminentur; cum gentium discordiae, quae forte incidant, ab internationali auctoritate diiudicentur et componantur nec fere bellandi causa supersit nisi crimen fortasse cuiusdam nationis peculiaris puniendum quae iudicio potestatis internationalis armis obsistat. Quo eventu bellum non aliam notionem includeret, nisi poenae quae nocenti a publica auctoritate infligatur. Tandem, rebellionibus ansa nulla relinquitur; quippe supremum hoc tribunal litigia etiam diiudicaret quae forte insurgant inter supremos gubernatores et peculiares popolos.

238. Denique, ne plura consecter, iura ethnarchiae et officia nationum sociarum eidem respondentia ex fine dimetienda sunt societatis internationalis, eaque singillatim definire praesentium elementorum limites excedit. Ut aliquid tamen breviter innuam, finem imponam verbis Taparelli, qui de ea re sic scribit [1]: « La obbedienza etnarchica è dunque molto meno urgente che la obbe-« dienza civile: sì perchè la competenza del magistrato etnarchico

[1] Opere saepe citato Dissert. VI, c. 3, art. 1.

« si estende a pochi oggetti, essendo assai pochi i punti di contatto fra le nazioni associate; sì per la natura degli stati associati « che è principalmente la originaria indipendenza; sì per la persona incaricata di tali relazioni che è propriamente il sovrano. E « forse potrebbe tutta quanta limitarsi ai seguenti articoli. I. Uno « stato dee obbedire nel comporre le sue discordie intestine a norma dei giudici etnarchici. II. Nelle dissensioni che sorgessero con « altre genti associate. III. Nel concorrere ad assicurare a queste « ogni lor dritto sì contro i nemici esterni, sì contro gl'interni. « IV. Nel cooperare alle imprese di universale benevolenza.

ARTICULUS II.

De relatione Ecclesiae cum societate internationali

239. Positiva gentium consociatione, de qua paulo ante disseruimus, naturale principium socialitatis ad sui maximum incrementum et explicationem adducitur. Per illam enim actualis et constans hominum communicatio, quatenus intra ordinem naturae continetur et relationibus mere humanis respondet, universalis evadit, et ideo naturalis propensio in eo genere plane cumulatur. Hinc civilis societas hac ultima perfectione et veluti complemento donata, e regione quodammodo constituitur societatis religiosae, nimirum Ecclesiae, quae universalis est et sinu veluti suo gentes omnes amplectitur. Ergo oppertunum erit, tamquam pro coronide huius libri, aliquid summis quasi labiis attingere de relatione et nexu, quo ambae hae societates se invicem spectant, ut quid emolumenti una ex altera captura sit eluceat.

240. Principio quidem opus non esse arbitror de utriusque distinctione quoad scopum, auctoritatem, originem, organismum atque alia eiusmodi sermocinari; cum quisque per se facile iudicet ea omnia huc etiam quadrare quae in sexto capite superioris libri de Ecclesia disseruimus respectu civilis societatis. Nam ethnarchia, de qua loquuti sumus, confinia naturae et praesentis vitae felicitatem non egreditur; nec aliud revera exhibet nisi extremum illud et veluti culmen perfectionis, quo socialitas humana nativam evolutionem in familia inchoatam et in civili consortio sat expletam, per gentium iunctionem complet et ad plenum veluti actum adducit. Verum cum terrenae beatitatis et mere humanarum relationum cancellis contineatur; non altius pandit alas quam civilis societas, cuius destinationem veluti tutatur et perficit. Quapropter praerogativae omnes, quas ob praestantiam finis et altiorem ori-

ginem potestatis Ecclesiae competere diximus respectu Status politici, sartae tectaeque illi manent etiam respectu societatis internationalis. Ne igitur iactura temporis eadem repetamus, eas hic iterum commemorare praetermittimus. Potius nonnulla innuemus, quae in consociationem hanc gentium, praecise quatenus talis est, ex Ecclesia proficiscuntur.

Qua in re illud primum sponte sua se ad considerandum offert, ab Ecclesia acutissimum incitamentum ad eam societatem efformandam atque ad eamdem retinendam validissimum medium exhiberi. Nam homo non solo corpore constat; sed multo magis spiritu, qui praecipuam eius naturae partem efformat. Nec ad societatem ullam vere ineundam adduci potest, nisi quoad spiritum attrahatur; nec in eadem perseverabit, nisi spiritu aliis adhaerescat. At vero quis ignorat totam actionem Ecclesiae huc intendere ut animi omnium hominum, cuiuscumque regionis aut conditionis sint, unitate cognitionis et amoris, et obedientiae, quasi triplici eoque indissolubili vinculo, invicem copulentur?

Illa profecto genus humanum non modo ab uno Deo conditum, verum etiam ab uno parente generatum docet; ac proinde vel ipsa materiali origine considerata omnes homines cognatione devincit. Tum eos ad eumdem finem destinatos ostendit, atque ad unam eamdemque societatem non modo in futuro aevo, sed etiam in praesenti coëundam divinitus esse ordinatos tradit sub regimine et tutela unius supremi pastoris, qui Dei vice fungatur. Porro ad finem communem et simul proprium singulorum capessendum omnibus eadem media largitur, easdem leges imponit, eorumdem bonorum desiderium indit. Immo, quavis differentia sublata, omnes plane homines, cuiuscumque dignitatis aut conditionis sint, unius eiusdemque mensae convivas constituit ac fraterna dilectione connectit. Quare non modo principium ipsum iunctionis attingit, nempe animum; sed innumera nectit vincula, quibus tum individua tum nationes inter se arctissime coniungantur. Neque hoc utcumque praestat, sed stabilitate maxima, et divina utens sanctione. Ex quo fit ut gentes omnes quae eius luce collustrantur et sacro igne foventur, ad societatem etiam respectu temporalis felicitatis inter se ineundam non modo maxime alliciantur, sed quasi necessitate quadam adducantur.

241. Nec vero, sine hoc caelesti vinculo, sperari poterit internationalem societatem stabilitate unquam donatum iri. Nam, cum nationes vi Status politici non satis vividis indigentiis sollicitentur, quibus repellendis consortium constans aliarum gentium omnino sit necessarium; nisi altiore quodam principio se iam immuta-

biliter devinctas sentiant, stimulo carebunt et causa, qua ad eiusmodi societatem conservandam et augendam incitentur. Ex quo facile apparet sapientia summi Conditoris, qui ordinem supernaturalem naturali sic innexuit, ut alter alteri opitularetur. Immo providentia plane mirabili sic res disposuisse videtur; ut ordo supernaturalis, qui magis interest, veluti conditio esset, sine qua naturalis ordo undecumque perfectus evadere non posset. Sic enim factum est ut homines ad illum quaerendum temporariis etiam utilitatibus impellantur.

Atque hinc etiam claret quam valde necessarius sit influxus Ecclesiae, ut societas internationalis finem attingat, propter quem a natura instituitur, atque instrumentum efficiatur tutelae et perfectionis, non vero in medium violentiae et corruptelae degeneret. Nam cum eiusmodi societas supremum veluti tribunal constituat, a quo nationum controversiae diiudicentur earumque veluti sortes pendeant; tanta autem vi instruatur, ut eidem resisti vix aut ne vix quidem possit: summopere et maxime opportunum est ut vigilantia et praesidio eius auctoritatis regatur, quae vim suam nonnisi ex iustitia mutuatur, et tota quanta est ordini morali custodiendo atque amplificando advigilat. Praeterea frequens et stabilis nationum communicatio, quamquam per se iuxta scopum naturae ad mutuum auxilium praestandum atque moralitatem augendam spectet; nihilominus vitio praesentis hominum corruptionis facile admodum ad mores potius singularum gentium commaculandos converti potest. Unde Plato, antiquorum sapientissimus, vel ipsum commercium inter gentes, ne earum mores corrumperet, aversabatur. Ut igitur tantum malum declinetur, omni cura cavendum est ne falsitas vero et vitium virtuti dominetur. Id autem aliter obtineri nequit, nisi praesidio christianae religionis, quae ordinis moralis defensioni assidens turpificatos mores iugiter emendare studet, et torrentem veluti lucis in nationes effundens, erroris tenebras assidue discutit.

242. Atque ipse rerum ordo nos adducit ad rem maximi momenti in hac materia considerandam, nimirum eiusmodi Catholicae Ecclesiae influxum et tutelam conditionem complecti omnino necessariam ad progressum generis humani gignendum; qui ceteroquin, eo influxu semoto, per societatem internationalem non modo non certo haberetur, sed facile in regressum et reditum ad barbariem converteretur. Nam mutuus nationum contactus, quo firmior est ac latior, eo maiorem motum ipsis imprimit; tum quia singularum gentium cognitionem et proinde desideria dilatat, tum quia earumdem veluti concursum creat, et sociarum additamento

vires cuiusque maximopere amplificat. At motus, ut in bonum, sic etiam in malum ferri potest; concursus vero plurium facile ad debiliores conculcandos et proterendos adducit. Utrumque breviter enucleabo; postquam progressus ideam a fallacia quorumdam liberaverim.

Sunt non pauci pantheisticis deliramentis imbuti, qui motum generatim acceptum cum progressu confundunt; ac, modo societas utcumque incitetur, eam progredi arbitrantur. Quem errorem ut tueantur, aliud absurdum addunt: progressum esse *fatalem* natuturae humanae, ac non posse humanitatem, nisi progrediendo, moveri. At id mirum est quantopere a veritate deliret.

Ut enim experientiam omittam, quae saepe contrarium testata est (siquidem cultissimas olim gentes saepe in profundam barbariem corruisse cospicimus); certe nulla sunt rationis principia, quae illorum opinioni faveant, sed ei potius valde adversantur. Nam etsi iuxta Leibnitii effatum, *praesens genitum ex transacto gravidum sit futuri;* tamen id non aliud importat nisi causas et effectus inter se sic connecti, ut hi semper in illarum proxima dispositione rationem sui sufficientem inveniant. At nequaquam includit nec includere potest necessitatem assidue deveniendi ad meliorem statum ita, ut futurum transacto iugiter praestet.

Atque id verum est etiamsi a libertate humana cogitationem abstrahamus, cum optime contingere possit ut causae etiam necessariae propter effoetas vires, quae assiduitate actionis debilitentur, aut propter alia impedimenta quae forte intercidant, effectus gignant deteriores. Quod confirmatur analogia naturae corporeae: in qua res non paucae statim post nativitatem arescunt aut gradatim corrumpuntur, ceterae vero omnes postquam ad maturitatem pervenerint, continuo tabescere, atque ad dissolutionem et mortem pedetentim declinare occipiunt.

Quid vero dicendum erit, si libertatem addamus, qua ut individua sic etiam nationes quodammodo et totum humanum genus instruitur? Profecto mutabile ingenium huius causae, quae proprie actiones hominis elicit et ipsum influxum causarum naturalium aliquatenus moderatur, thesim adversariorum omnino diruit. Libertas enim humana ut in bonum, sic etiam in malum flecti potest; ac licet homo vi naturae perfectibilis sit, tamen hanc naturae ordinationem saepe frustratur.

Nec melius quidquam is proficeret, qui ad necessitatem progressus tuendam divinam providentiam in medium afferret. Haec enim licet omnia sapientissime disponat ac fortiter finem attingat;

non tamen in effectibus suis conceptum suppeditat catenae cuiusdam, in qua posteriores annuli superioribus semper antecellant [1].

Ad rem itaque venientes observamus in primis motum alium esse naturae consentaneum et bonum, alium vero malum et naturae difformem. Id patet tum respectu intellectus, tum respectu voluntatis. Respectu quidem intellectus; propterea quod non ita veritati mens humana coniungitur, ut ab ea delirare nequaquam possit; sed saepe dum a naturae principiis novas deductiones derivare satagit, falsum offendit sive propter legitimae ratiocinationis carentiam sive propter admixtionem erroris quo in ratiocinando turbetur. Quibus praeposteris illationibus sic quandoque tenaciter adhaeret; ut ipsam amittat vel saltem obscuret evidentiam principiorum. Respectu vero voluntatis; quia haec etsi innato pondere in bonum feratur, tamen bonum hoc esse potest vel reale vel apparens, et eiusmodi ut sensibus non rationi respondeat. Si igitur aut opinionis errore aut libertatis abusu voluntas ad eiusmodi fallax bonum amplectendum se inclinet; motus quidem habebitur, sed qui non progressum sed regressum constituat.

Ut igitur pernicies haec vitetur, necessarium erit praesidium lucis cuisdam non defecturae, quae intelligentiae opituletur; quaeque dum mentem ad novas veritates detegendas incitat, principia stabiliter tueatur, et errores, qui ratiocinationis decursu offendun-

1 Ad rem Rosminius: « Non può nè anco provarsi, sic ille ait, a priori il progresso necessario nel bene ricorrendo al superiore governo di una divina provvidenza. Perciocchè innanzi tratto, converrebbe aver dimostrato che il detto progresso sia ciò che vi possa avere di più conforme alla somma sapienza ed alla somma bontà, con cui la provvidenza guida tutti gli avvenimenti. Ma benchè pienamente da noi s'accordi che il tutto insieme degli eventi debba essere la realizzazione di un disegno sommamente sapiente e sommamente buono, tuttavia non avvi nulla di così gratuito quando l'affermare che il supposto progresso continuo nel bene sia appunto il modo migliore di realizzare quel sublime disegno. Piuttosto scorgesi in un tale asserire la cortezza del vedere dell'uomo, che non abbraccia tutto ciò che avviene se non per parti succedentisi le une le altre e non nel tutto ultimato e compito. Onde non sa immaginarsi miglior cosa che quella di dover vedere gli anelli della catena delle cose che gli passano dinanzi agli occhi resi più belli e più perfetti per quel breve tempo che egli li vede. Tutt'altro l'Essere supremo, il quale avendo per iscopo non già gli stati passeggieri delle cose, ma uno stato finale ottimo, opera e governa le cose in modo che quelli stati passeggieri debbano finalmente addurre per risultamento uno stato ultimo delle cose non più perituro di perfetta bellezza e perfezione; e però la sapienza sua non è legata al puerile sistema del progresso, che riduce ogni bene al crescere in perfezione di quegli stati transitorii delle cose che pur non hanno un vero prezzo in sè, ma solo relativamente all'ultimo, al quale servono come mezzi. » *Della società e del suo fine* l. \, c. 20.

tur, statim agnoscat et reiiciat. Ex parte vero voluntatis requiritur causa quaedam potentissima, quae dum illi desiderium altioris boni semper ingenerat, vires addat, quibus facile malum caveri et ad maiorem perfectionem tutum iter percurri possit. Haec autem nonnisi a divina religione praestantur. Ea enim dumtaxat ex una parte homini proponit verum et bonum infinitum non modo vestigandum [1], sed etiam possidendum [2] atque imitandnm [3]. Quare capacitatem tum intellectus tum voluntatis maxime amplificat atque calcaribus urget, ut semper ad altiora nitatur. Ex altera vero parte propter infallibilitatem, qua in Catholica Ecclesia a Christo donata est, errores omnes iis veritatibus adversos, quibus vita intellectus humani continetur, sua auctoritate repellit; tum vi gratiae, quam animis infundit, activitatem voluntatis longe potentiorem efficit ad sensuum et rerum externarum illecebras retundendas.

Hinc mirum esse non debet, si apud gentes divina hac religione donatas progressus adeo constans et securus appareat, ut fere effectus quidam necessarius videatur [4]. Nec vero ulla gens penitus ad barbariem redire poterit; nisi ante religionem hanc penitus exuerit, ab eiusque luce se omnino subtraxerit. Quamdiu enim id non fiet, semper germen aliquod veri et boni in gente illa subsistet, quod vitam aliquam impartitur, quodque iterum reflorescere ac vires suas exerere sensim sine sensu contendit.

Alterum vero, quod dixi, non minori evidentia clarescit. Nam si homines philautiae invitamentis abduci se sinant, studiorum concursu non ad unum et generale bonum conspirabunt, cuius omnes sint participes; sed assidue divertent inter se, atque ad propriam utilitatem omnia revocare adlaborabunt. Quapropter, quo magis inter eos mutua augescit communicatio; eo dissidiorum et conflictuum crescit occasio, in quibus nonnisi potentiores callidioresque superabunt. Ut igitur turpitudo haec et veluti pernicies societatis humanae declinetur, summopere necessaria est tutela et auctoritas divinae illius religionis, quae tota quanta est in dilectione fundatur, ac perpetuum bellum individualismo et philautiae indicens animos caelestis caritatis igne assidue fovet et dilatat.

1 « Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem « misisti Iesum Christum. » IOANN. 17.

2 « Ego ero merces tua magna nimis. » GEN. 15.

3 « Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est. » MATTH. 5.

4 « Ambulabunt gentes in lumine tuo et reges in splendore ortus tui. » Is. 60.

FINIS IURIS NATURAE

CONSPECTUS



ELEMENTA IURIS NATURAE

FINIS CONSPECTUS.

IMPRIMATUR

Fr. D. Buttaoni Ord. Praed. Sac. Pal. Apost. Mag.

—

IMPRIMATUR

Fr. A. Ligi Bussi Archiep. Iconien. Vicesgerens.

